

BERNARD LAVALLE

RECHERCHES SUR L'APPARITION
DE LA CONSCIENCE CREOLE
DANS LA VICE - ROYAUTE DU PEROU:

L'ANTAGONISME HISPANO - CREOLE DANS LES ORDRES RELIGIEUX
(XVIème - XVIIème SIECLES)

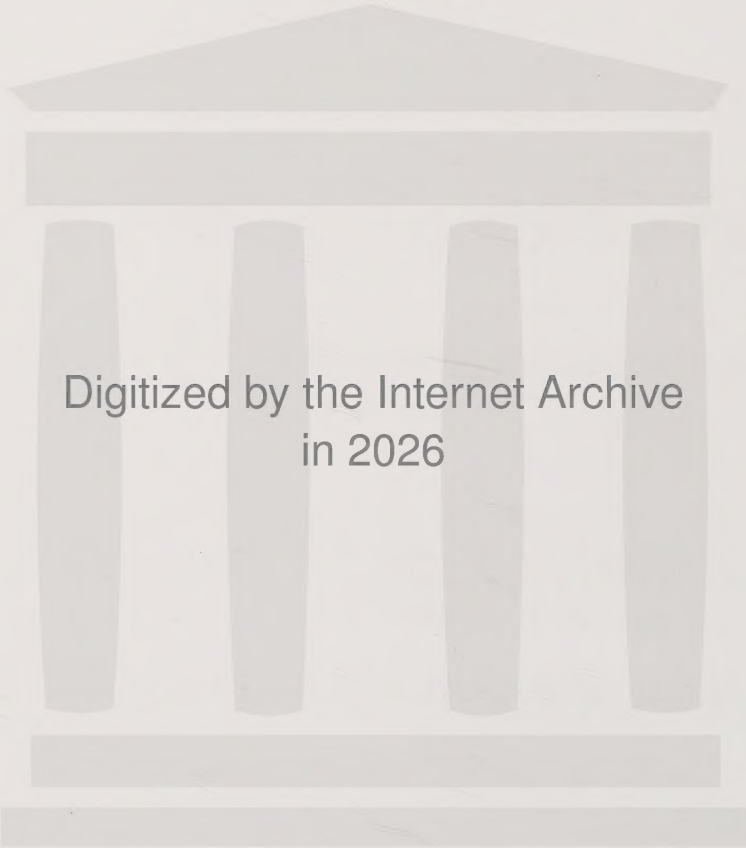
TOME I

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE BORDEAUX III
— LE 28 AVRIL 1978 —

ATELIER NATIONAL DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
— 1982 —

COMPOSITION DU JURY

- M. Henri BONNEVILLE, *Président, Université de Grenoble III*
- M. Joseph PEREZ, *Rapporteur, Université de Bordeaux III*
- M. François CHEVALIER, *Université de Paris I*
- M. François LOPEZ, *Université de Bordeaux III*
- M. André SAINT LU, *Université de Paris III.*



Digitized by the Internet Archive
in 2026

BERNARD LAVALLE

RECHERCHES SUR L'APPARITION
DE LA CONSCIENCE CREOLE
DANS LA VICE - ROYAUTE DU PEROU:

L'ANTAGONISME HISPANO - CREOLE DANS LES ORDRES RELIGIEUX
(XVIème - XVIIème SIECLES)

TOME I

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE BORDEAUX III
— LE 28 AVRIL 1978 —

ATELIER NATIONAL DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
— 1982 —



A la mémoire de

Jean LAVALLE

et de

Noël SALOMON

Au terme de ces dix années de recherches, je tiens à exprimer ici ma reconnaissance envers tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont encouragé, accompagné et aidé dans la réalisation de ce travail.

Qu'il me soit permis de remercier plus particulièrement
Madame Francine Agard Lavallé pour son dévouement de tous les jours,
Monsieur Yves Aguila qui a bien voulu se charger de la tâche ingrate de relire le manuscrit,

Madame Nelly Carvajal Rivera et Monsieur Germán Peralta Rivera pour leur hospitalité et leur amitié toujours aussi chaleureuse,

Monsieur François Chevalier dont l'enseignement a éveillé mon intérêt pour l'Amérique andine,

Monsieur Joseph Pérez pour son aide et ses conseils à plusieurs reprises décisifs,

La Casa de Velázquez, l'Ecole Française de Rome et le C. N. R. S. pour les bourses et les facilités qu'ils m'ont accordées.

ABREVIATIONS ET SIGLES UTILISES

ARCHIVES ET BIBLIOTHEQUES

- A. A. (Archives de la Maison d'Albe, Madrid)
- A. A. L. (Archives de l'archevêché de Lima)
- A. E. E. S. S. (Archives de l'ambassade espagnole auprès du Saint Siège,
Madrid)
- A. G. I. (Archives générales des Indes, Séville)
- A. G. N. -A. H. (Archives générales de la nation. - section archives histo-
riques, Lima)
- A. G. O. M. (Archives générales de l'ordre de la Merci, Rome)
- A. G. O. P. (Archives générales de l'Ordre Prêcheur, Rome)
- A. G. O. S. A. (Archives générales de l'ordre de Saint Augustin, Rome)
- A. H. C. -A. C. C. C. (Archives historiques du Cuzco, - section archives
du collège colonial des sciences)
- A. H. N. (Archives historiques nationales, Madrid)
- A. H. N. C. (Archives historiques nationales de Colombie, Bogota)
- A. L. P. B. (Archives des limites entre le Pérou et la Bolivie, Lima)
- A. M. L. (Archives du couvent de la Merci, Lima)
- A. N. B. (Archives nationales de Bolivie, Sucre)
- A. N. H. Q. (Archives nationales d'histoire, Quito)
- A. N. H. Q. -P. Q. (Archives nationales d'histoire, Quito. - section Prési-
dence de Quito)
- A. P. (Archives de Potosi, Potosi)
- A. P. T. (Archives de la province tolédane de la Compagnie de Jésus,
Alcala de Henares)
- A. R. S. I. (Archives romaines de la Compagnie de Jésus)
- A. S. A. B. (Archives du couvent de Saint Augustin, Bogota)
- A. S. A. L. (Archives du couvent de Saint Augustin, Lima)
- A. S. F. L. (Archives du couvent de Saint François, Lima)
- A. S. V. (Archives secrètes du Vatican)
- A. S. V. -A. C. C. (Archives secrètes du Vatican, archives de la congréga-
tion du concile)

- B. A. H. (Bibliothèque de l'Académie d'histoire, Madrid)
B. M. R. E. (Bibliothèque du ministère des affaires étrangères, Lima)
B. N. L. (Bibliothèque nationale, Lima)
B. N. M. (Bibliothèque nationale, Madrid)
B. N. P. (Bibliothèque nationale, Paris)
B. P. R. (Bibliothèque du Palais Royal, Madrid)

REVUES

- A. E. A. (Anuario de estudios americanos, Séville)
A. I. A. (Archivo ibero-americano, Madrid)
B. hisp. (Bulletin hispanique, Bordeaux)
Cahiers I. H. E. A. L. (Cahiers de l'Institut des hautes études d'Amérique latine, Paris)
H. A. H. R. (Hispanic american historical review, Durham N. C.)
Mis. hisp. (Missionalia hispanica, Madrid)
R. Indias (Revista de Indias, Madrid)

COLLECTIONS

- B. A. C. (Biblioteca de autores cristianos)
B. A. E. (Biblioteca de autores españoles)
C. D. I. H. E. (Colección de documentos inéditos para la historia de España)
C. D. I. A. O. (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía)
C. D. I. Ultramar (Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar)
M. O. P. H. (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica)

- N. B. 1) On trouvera un glossaire à la fin de ce livre
2) Pour la transcription des documents, on a respecté l'orthographe des manuscrits, sauf les abréviations qui ont été développées. La ponctuation a été ajoutée.

INTRODUCTION

Tout sujet de thèse, et de recherche en général, pose d'abord un certain nombre de questions par son intitulé même. Le nôtre n'échappe pas à la règle. Pourquoi s'intéresser à la conscience créole en Amérique Latine, et l'aborder par le biais des polémiques, des rivalités et des affrontements qu'elle a suscités dans les ordres religieux ? Quel sens a le choix de l'ancienne vice-royauté du Pérou comme cadre de nos investigations ? Comment se justifient les limites temporelles en définitive retenues ?

Lorsque nous avons entrepris cette étude, les travaux sur le phénomène créole étaient peu nombreux. Les livres les plus importants, ceux d'André Saint Lu et de Jacques Lafaye, étaient encore, le premier inédit, le second en voie d'achèvement. D'autre part, les pages déjà consacrées à la conscience créole étaient presque toutes incluses dans des projets plus vastes ou différents et, en tout cas, elles ne constituaient souvent qu'un aspect secondaire ou marginal des préoccupations de leurs auteurs respectifs. De ce fait, elles n'avaient peut-être pas bénéficié de toute l'attention souhaitable et nécessaire. Quant aux rares articles consacrés à

ce thème, à quelques exceptions près, ils étaient ponctuels, rapides, d'une portée dans bien des cas limitée.

Ainsi qu'on le verra, la conscience créole et ses revendications - le criollismo - ne sont pas nées dans les couvents. Néanmoins, les ordres religieux furent dans toute l'Amérique hispanique un des lieux privilégiés des débats qu'elles ont suscités, sans doute celui où elles ont pu le mieux s'exprimer. Les raisons en sont simples. A l'exception de la Compagnie de Jésus, les communautés jouissaient d'une décentralisation relative. Ainsi, tous les trois ou quatre ans, les principaux membres des provinces conventuelles se rassemblaient en chapitres pour élire leurs responsables : provinciaux, définiteurs, supérieurs des couvents, maîtres des novices, etc... Toutes les autres nominations du monde colonial se faisaient, elles, dans un contexte de politique centraliste, soit en Espagne au niveau du Conseil des Indes et du souverain, soit à Lima, à l'échelon du vice-roi qui était l'émanation et l'instrument de la puissance métropolitaine.

Dans la mesure où les provinces régulières furent bientôt autonomes, indépendantes de leurs homologues espagnoles, et choisirent désormais elles-mêmes les frères qui allaient les diriger, on conçoit que les créoles aient trouvé là une sorte d'exutoire, l'occasion rêvée de se manifester. Durant le seul XVII^e siècle, et pour l'ensemble de la vice-royauté, on assiste, en effet, à plusieurs centaines de chapitres dont l'échelonnement nous permet donc de suivre l'évolution.

Mais ne nous y trompons pas. Les luttes capitulaires ne furent que la partie la plus visible du criollismo conventuel. Le rôle culturel des religieux, leur étroite intégration à tous les aspects de la vie séculière, leur influence et leur poids social, leur esprit d'indépendance hérité du Moyen âge, ne pouvaient manquer, d'une manière ou d'une autre, de les impliquer dans toutes les manifestations de la conscience créole dont les revendications devinrent bientôt chaque jour plus pressantes, dans le contexte psychologique et dans le panorama social des pays hispano-américains.

Pourquoi la vice-royauté du Pérou ? Pourquoi les XVI^e et XVII^e siècles ? Les hasards convergents de nos études et de nos goûts, nous avaient orienté vers les horizons sud-américains. Dès lors que ce champ d'investigation était libre, nous séduisait et correspondait, en partie, à notre formation, deux possibilités s'offraient à nous.

La première consistait à étudier le phénomène créole de sa naissance jusqu'à l'Indépendance au début du XIX^e siècle, mais, par la force des choses, sur une aire géographique assez restreinte, afin de rester dans les limites habituelles d'un travail comme le nôtre.

La seconde possibilité nous conduisait à embrasser le criolismo dans un cadre beaucoup plus vaste, mais sur une période plus courte.

Bien vite, la dernière solution s'est imposée à nous. Les raisons de ce choix ? D'abord, il nous est apparu qu'à moins de tomber dans des découpages arbitraires et peut-être inconséquents, on ne pouvait séparer les expressions de ce grand mouvement américain, par exemple dans la région de Lima, des formes multiples et d'apparences parfois contradictoires qui furent les siennes dans d'autres provinces sud-américaines de l'Empire. De bonne heure, en effet, les créoles se sont manifestés partout. C'est d'ailleurs pour cela que, tout en nous restreignant à la vice-royauté du Pérou, nous avons été obligé d'aller voir ce qui se passait à la même époque en Nouvelle Espagne, au Guatemala, aux Philippines, et en Europe, bien sûr. Ne l'oublions pas, toutes les correspondances affluaient vers elle. C'était en Espagne que s'élaboraient les stratégies anticréoles, que se structurait et s'autojustifiait la créolophobie.

D'un autre côté, si l'on suivait le phénomène en question de sa naissance - au cours de la décennie 1560-1570 - jusqu'à l'Indépendance, on était conduit à tenir compte d'autre chose. Si à bien des égards les ordres furent, comme on l'a dit, un lieu privilégié de l'antagonisme entre Espagnols et créoles, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, les relations entre l'Espagne et ses colonies se posèrent bientôt en termes nouveaux, même si la fin du XVII^e siècle en fournissait déjà plusieurs indices : affleurement de couches de population jusque là muettes, modification de certaines données économiques et sociales, transformations in-

ternes de l'attitude créole sous le simple effet de sa propre dynamique et de l'extension toujours plus hardie de sa remise en cause de la dépendance, phénomènes politiques de première grandeur, influences idéologiques extérieures, etc...

La restriction aux XVI^e et XVII^e siècles s'explique parce que nous avons voulu saisir surtout la naissance du criollismo, et voir ce que ses manifestations conventuelles avaient pu apporter à la constitution d'une conscience proto-nationale, avant que l'on en vienne aux grandes remises en question du siècle des Lumières finissant et, surtout, des débuts du XIX^e. Bien sûr, l'Histoire ne se débite pas en siècles. C'est pourquoi les faits nous ont contraint à déborder souvent jusqu'aux années 1720 et, quelquefois, à nous intéresser aussi à la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Nous avons choisi une aire géographique très vaste et relativement variée, la vice-royauté du Pérou. Elle s'étendait, grosso modo, sur les régions alors colonisées de huit républiques actuelles : Panama, Colombie, Equateur, Bolivie, Chili, Paraguay, Argentine et, bien sûr, le Pérou d'aujourd'hui qui en était le centre. Malgré les liens politiques et administratifs, le rôle culturel et social parfois écrasant de Lima, il y avait là des zones aux configurations très diverses, d'économie et de population variées, de colonisation plus ou moins récente, plus ou moins dense, d'où la possibilité d'appréhensions multiples du phénomène à des dates et à des stades différents, dans des processus peut-être originaux.

Si les problèmes et les épisodes conventuels nous ont intéressé au premier chef, d'autres expressions du criollismo sud-américain ont également attiré notre attention, dans la mesure où il s'agissait d'aspects divers, mais indissociables, du même grand mouvement idéologique et social qui peu à peu se mettait en branle.

Cela, d'ailleurs, a eu d'autres conséquences sur notre étude. La connaissance des attitudes mentales du passé exige des approches complémentaires : celles des structures de base économiques, politiques,

sociales, mais aussi celles des domaines socio-culturels. Pour les premières, nous nous sommes appuyé, pour l'essentiel, sur une documentation d'archives, selon une démarche de type historique. Pour les secondes, notre champ d'investigation s'est étendu aux idéologies, aux manifestations intellectuelles surgies, tant en Espagne que dans le reste de l'Empire, des réalités américaines. Nous l'avons fait, en général, avec des moyens qui tenaient plutôt de l'analyse littéraire.

Comme on le voit, l'ambition des pages qu'on va lire n'est pas seulement d'amener à une meilleure connaissance globale et de détail d'un aspect de l'Eglise coloniale sur laquelle bien des questions restent encore sans réponse véritable. Nous avons voulu contribuer aussi à rendre plus intelligibles certaines attitudes mentales nées en Amérique Latine ou suscitées par elle, et aller vers ces régions mal définies où l'idéologie, sans disparaître, s'efface du premier plan, devient comportement et réflexe collectifs.

C'est en partie pourquoi nous n'avons pas reculé devant l'histoire événementielle. Si la description plate des faits ne dépasse pas le stade de l'anecdotique, celle des comportements significatifs, de la vie de chaque jour dans ses préoccupations et ses luttes "éclaire étrangement l'histoire structurale" comme l'écrivit un jour Marcel Bataillon, dès lors que les faits choisis ont été retenus pour leur portée après un long et systématique travail dans les archives et les bibliothèques.

Certaines pages consacrées en Amérique latine même au criollismo sont à nos yeux entachées de parti-pris d'ailleurs bien compréhensibles. Les unes, embrassant semble-t-il les querelles du passé, abordent le problème sous un angle parfois franchement antiespagnol. Les autres, à partir des phénomènes de l'Indépendance, recherchent toujours plus loin, dans un grand mouvement rétrospectif, les racines nationales des pays latino-américains.

Certes, en nous penchant sur le passé, nous avons, par rapport

aux analystes de l'actualité. L'avantage immense de connaître le devenir de ce que nous étudions. On ne doit point pour autant s'engager, croyons-nous, dans une voie récurrente, mais suivre et comprendre les processus selon leur réalité et la logique de leur propre dynamique.

Le Français d'aujourd'hui que nous sommes, hispaniste de formation, américaniste de vocation, depuis longtemps tenté par l'histoire mais sans pour autant se prétendre historien, ne pouvait que s'efforcer, sans plus, d'organiser une matière rendue signifiante.

PREMIERE PARTIE

ETUDE PRELIMINAIRE

Avant d'étudier les controverses entre religieux espagnols et créoles dans la vice-royauté de Lima, de rechercher leurs causes, de faire leur histoire, d'en discerner la portée et les conséquences, il est nécessaire de les replacer dans leur contexte, les XVI^e et XVII^e siècles sud-américains, afin d'éviter tout anachronisme, "péché capital" de l'historien, pour reprendre une formule célèbre.

De nos jours, en effet, les ordres n'ont plus dans la société, un rôle comparable à celui qui était le leur au Pérou, à l'époque étudiée. Par exemple, leurs fonctions sociales sont sans commune mesure, et le poids de leur influence religieuse sur la vie quotidienne des individus a abandonné le plan de la collectivité, pour ne plus concerner que celui des convictions personnelles.

Ces quelques raisons, parmi bien d'autres qui apparaîtront dans les pages ci-après, pourraient expliquer l'étonnement d'un lecteur d'aujourd'hui, surpris de constater qu'un phénomène aussi fondamental que l'antagonisme hispano-créole, ait suscité, dans un domaine aussi particulier, et pour certains inattendu, une recherche qui se voudrait d'histoire sociale et des mentalités.

*

*

*

La première partie de cette étude s'est donc fixé pour objectif de montrer et d'expliquer le rôle prépondérant des ordres religieux en Amérique du Sud pendant la période en question. C'était, croyons-nous, la seule manière de saisir les raisons de l'ampleur et de la profondeur du phénomène étudié, ainsi que de le replacer dans sa véritable perspective historique.

*

*

*

Nous essaierons, d'abord, de voir quelle était l'importance numérique des religieux dans les immenses territoires de la vice-royauté au cours des deux premiers siècles de présence espagnole, présence dont la nature, la densité et la profondeur furent, on le sait, variables selon les zones.

Après avoir constaté comment l'attrait des ordres était alors sans commune mesure avec ce qu'il est aujourd'hui, il nous faudra rechercher les raisons et les motivations multiples de ceux qui prenaient la bure, ou venaient d'Espagne pour accomplir, en principe, un travail de missionnaire.

Dans les troisième et quatrième chapitres, nous avons étudié quels étaient les moyens d'existence des communautés et de leurs frères. En particulier, nous avons été amené à insister sur leurs interventions dans la vie économique de la société coloniale, sur les problèmes qui en découlaient, comme sur certaines situations controversées, et même dénoncées avec véhémence par bien des contemporains.

Ensuite, il est apparu indispensable de rappeler les données fondamentales du comportement des hommes des XVI^e et XVII^e siècles, à la fois proches et éloignés de nous, comme ont entrepris de le montrer les ouvrages de psychologie historique et sociale déjà existants. Les conditions propres au monde colonial américain pouvaient d'ailleurs accentuer

divers caractères signalés en Europe. Faute de tenir compte du fait que nous aurons sous les yeux des hommes d'une autre époque, au comportement différent du nôtre, et des religieux pour qui l'Eglise et son rôle social n'étaient pas ce que nous concevons aujourd'hui, nous serions peut-être tenté de surestimer doublement certaines manifestations dont nous traiterons, et de fausser la signification et la portée véritables de l'antagonisme hispano-créole.

Le dernier chapitre montrera que les heurts entre les frères américains et espagnols s'inscrivent, en fait, dans le prolongement d'une longue tradition européenne venue du Moyen âge. Depuis longtemps, la vocation oecuménique de l'Eglise se heurtait aux particularismes, aux intérêts nationaux et régionaux. La plupart des ordres en firent l'expérience dans presque tous les pays du vieux continent. Toutefois, il n'est pas insignifiant de noter, dès maintenant, que l'Espagne, dont l'unité était alors toute récente, semble en avoir été un des lieux privilégiés.

*

* *

Enfin, nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que, dans cette première partie, il ne trouvera pas d'études exhaustives des phénomènes indiqués ci-dessus. Nous avons essayé de dégager simplement les traits essentiels, indispensables à la compréhension des pages ultérieures. Le cadre et les limites de la présente recherche interdisaient de faire autrement. D'ailleurs, chacun des six chapitres pourrait faire l'objet d'un livre, vu l'ampleur des questions qu'il embrasse. De plus, souvent, nous avons dû faire, bien modestement, oeuvre de pionnier, avec ce que cela comporte de tâtonnements, d'insuffisances et d'imperfections.

*

* *

PREMIERE PARTIE

ETUDE PRELIMINAIRE

<u>CHAPITRE I : ESSAI DE DEMOGRAPHIE CONVENTUELLE</u>	p. 17
a - Lima.....	p. 20
b - L' <u>audiencia</u> de Lima.....	p. 47
c - L' <u>audiencia</u> de Charcas.....	p. 61
d - Le Chili.....	p. 69
e - L' <u>audiencia</u> de Quito.....	p. 80
f - La Nouvelle Grenade.....	p. 89
g - Panama.....	p. 99
 <u>CHAPITRE II : QUELQUES REMARQUES SUR LES VOCATIONS</u>	
<u>REGULIERES</u>	p. 105
a - L'environnement religieux.....	p. 105
b - L'héritage hispanique et son exemple.....	p. 108
c - Les témoignages contemporains.....	p. 113
 <u>CHAPITRE III : LES PROBLEMES DES DOCTRINAS</u>	p. 141
a - L' <u>attrait des doctrinas</u>	p. 142
b - Les <u>doctrinas</u> dans la vie des ordres	p. 160
c - Le clergé séculier et les <u>doctrinas</u> régulières.....	p. 175
 <u>CHAPITRE IV : LES REVENUS DES COUVENTS</u>	p. 209
a - La propriété terrienne.....	p. 213
b - Les revenus divers ; cens, fondations de messes, etc	p. 238

CHAPITRE V : LES ORDRES SUD-AMERICAINS ET LES TENSIONS

<u>DE LEUR EPOQUE</u>	p. 253
a - Les ordres face au pouvoir politique.....	p. 254
b - Les divisions du monde ecclésiastique.....	p. 262
c - Pour un portrait psycho-social des Sud-américains du XVII ^e siècle.....	p. 278

CHAPITRE VI : LES ANTAGONISMES REGIONAUX ET NATIONAUX

<u>DANS LES ORDRES : DES PRECEDENTS EURO-</u> <u>PEENS</u>	p. 285
a - Les difficultés de l'oecuménisme en Europe.....	p. 286
b - Les régionalismes dans les ordres espagnols.....	p. 297
c - Les régionalismes créoles.....	p. 305

CHAPITRE I

ESSAI DE DEMOGRAPHIE CONVENTUELLE

L'importance des ordres religieux dans la vice-royauté de Lima et les échos de la vie conventuelle dans le pays, dépendaient, certes, de l'étroite intégration et du rôle des ecclésiastiques dans la société, mais ils étaient avant tout fonction de leur nombre. Ce dernier est difficile à chiffrer avec précision dans les diverses provinces et tout au long de la période qui nous intéresse. Une exception toutefois : la Compagnie de Jésus, dont les catalogues triennaux sont une source d'information sans pareille.

On connaît les difficultés intrinsèques de tout essai de démographie historique. En Espagne même, à cette époque, il existe bien peu de statistiques valables des nombreuses composantes de l'état ecclésiastique. A. Domínguez Ortiz, qui en fait la remarque, est réduit à des estimations de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e, ainsi qu'à des recensements régionaux ou locaux d'une portée forcément limitée, si l'on refuse les incertitudes d'extrapolations hasardeuses (1). Plus ré-

(1) Antonio Domínguez Ortiz, - La sociedad española en el siglo XVII : t.II, el estamento eclesiástico, Madrid, C.S.I.C., 1970 ; p. 7.

cemment, F. Ruiz Martín est parvenu à chiffrer la population conventuelle des domaines castillans vers 1590. Ses résultats, en général très précis, lui ont été fournis par une documentation exceptionnelle, et restent, en définitive, la seule base de comparaison fiable dont nous nous servons (1).

Pour la vice-royauté de Lima, aucune source, aucune monographie moderne ne donnent, avec les garanties et la précision nécessaires, l'effectif des divers ordres religieux de la colonie. Les raisons en sont nombreuses.

D'une façon générale, les chiffres dont on dispose sont partiels. Loin d'être concomitants, ils ne concernent qu'une ville, une province, un évêché, tantôt un ordre, tantôt plusieurs. Assez nombreux pour Lima, la capitale, point de convergence de tous les regards, les recensements se font beaucoup plus rares pour les centres d'importance secondaire. Quant aux petites villes de l'intérieur, on sait bien peu de chose en vérité, aussi bien sur les religieux que sur la population dans son ensemble.

D'autres éléments entrent en ligne de compte. A une époque de mentalités préscientifiques, dépourvues, de surcroît, des moyens matériels exigés par les enquêtes de ce genre, les résultats n'ont souvent qu'une valeur indicative. De plus, si certains recensements ne comptent que les seuls religieux parvenus à la prêtrise -los religiosos sacerdotes- d'autres, sans l'indiquer toujours avec clarté, donnent, en fait, le nombre de personnes vivant dans chaque communauté -los moradores- et incluent les novices, les frères servants, quelquefois les étudiants et même les serviteurs laïques, libres ou esclaves, qui, nous le verrons, étaient une partie importante de la population conventuelle.

Enfin, les chiffres que l'on trouve, plus proches parfois des estimations que des calculs véritables, malgré leur apparente précision, peuvent être sujets à caution pour d'autres raisons. Il n'est pas rare que

(1) Cf. Demografía eclesiástica in Diccionario de historia eclesiástica de España ; Madrid, C. S. I. C. , 1972, vol. II, p. 682-733.

les contemporains aient tendance, de façon plus ou moins consciente et pour des motifs divers, à gonfler les résultats. Tantôt, ils veulent mettre en lumière la grande pitié de leurs concitoyens et l'attrait exercé sur eux par le sacerdoce, tantôt, on assiste à de véritables manipulations des recensements. Il y avait, en effet, en maintes occasions, de véritables luttes d'effectifs, étant donné leur importance dans la perspective majoritaire des élections capitulaires. Enfin, dans l'espoir d'une aide royale, la limosna de vino y aceite ou la limosna de medicina attribuée en fonction du nombre des religieux, les rédacteurs des recensements, qui étaient le plus souvent les provinciaux ou les supérieurs des couvents, étaient parfois tentés d'y inclure les frères qui, bien que dépendant de leur autorité, ne résidaient pas dans les couvents, par exemple les doctrineros chargés des paroisses indiennes. Les fonctionnaires des finances royales attirent souvent l'attention sur ce genre de pratique. Compte tenu de tous ces aspects de la question et de ses pièges, le but des pages qui vont suivre est d'apporter quelque lumière, sans oublier, comme le fait remarquer A. Domínguez Ortiz, que toute précision en ce domaine n'est que relative et approchante. Il n'empêche que, chemin faisant, nous aurons l'occasion de voir à quel point cette étude, apparemment très spécialisée, est néanmoins indispensable si l'on veut faire quelque progrès dans la connaissance de bien des domaines du coloniaje américain.

Pour terminer, une remarque. Au risque peut-être de paraître parfois réitératif, nous examinerons successivement le problème dans les diverses régions de la vice-royauté. L'immensité du cadre géographique, les exigences de la précision, les nuances régionales, en un mot le refus de toute schématisation et de toute généralisation hâtive nous y ont contraint.

*

*

*

A - LIMA

Les premiers chiffres que l'on possède sur les couvents de Lima, sont fournis par le cosmographe officiel Juan López de Velasco. Sur la base d'informations parvenues au Conseil des Indes, il indiquait que la population espagnole, dans le ressort de la real audiencia, comprenait 5.000 vecinos en 1570. D'autre part, il estimait le nombre total des religieux à près de 300. Lima, avec environ les deux cinquièmes de la population européenne totale, regroupait aussi près de la moitié des réguliers (1).

L'attention du Conseil avait déjà été attirée sur l'afflux des religieux vers la capitale. Le comte de Nieva n'hésitait pas à affirmer, en 1563, que la venue des missionnaires espagnols n'était plus aussi nécessaire que par le passé (2). Un peu plus tard, don Francisco de Toledo traitait aussi de ce problème à plusieurs reprises (3). Un membre de l'audiencia, le licencié Ramírez de Cartagena, prévoyait même qu'avant dix ans les ecclésiastiques seraient plus nombreux que les laïcs, tant était grand l'attrait de l'Eglise et de ses bénéfices (4).

Si la prédiction ne s'est pas réalisée, dix ans plus tard, néanmoins, le nouveau vice-roi, le second marquis de Cañete, comparait les communautés de la ville -habitées chacune par 80 ou 100 personnes- à celles de Séville (5). Or ne l'oublions pas, les couvents de la capitale an-

(1) Juan López de Velasco, - Geografía y descripción universal de las Indias. Madrid { B.A.E., t. CC XLVIII } 1971, p. 234-235.

(2) "No hay tanta necesidad que vengan frailes como ellos dicen porque de la gente que ay en estas partes hartos dellos se meten en religión". Lima, 10 IX 1563 (A. G. I. Lima 28 A).

(3) Cf., en particulier, son rapport de la Plata du 3 VI 1573 (A. G. I. Lima 29).

(4) Lima, 27 IV 1579 (A. G. I. Lima 93).

(5) Callao, I V 1590 (A. G. I. Lima 32).

calouse étaient, aussi bien par leur nombre que leurs frères que par leur multiplicité, les plus importants d'Espagne comme l'indiquent les travaux de F. Ruiz Martín. Le rôle de la ville, à la fois plaque tournante de tout le trafic commercial américain, centre de regroupement des missions vers les Indes et point d'arrivée de tous les passagers en provenance des colonies, l'explique facilement. Séville ne comptait-elle pas quelque 150.000 habitants en 1588 ?

Dans une lettre adressée au roi le même jour que celle de don García (1), les membres de la real audiencia de Lima "certifient" les dires du vice-roi, et suggèrent, eux aussi, que l'envoi de missions répétées et coûteuses n'est plus nécessaire. Cela était d'autant plus urgent que, selon une remarque du marquis de Cañete, les couvents liméniens étaient incapables de subvenir aux besoins matériels les plus élémentaires de tous leurs frères.

Pour comprendre le souci des autorités, il faut savoir qu'à Lima les effectifs des communautés étaient alors gonflés par de nombreux religieux qui n'auraient pas dû s'y trouver, puisqu'ils étaient, en principe, destinés aux missions lointaines. C'était le cas du Chili où, au début, la résistance mapuche et les nouvelles peu encourageantes sur la précarité des conditions d'existence, dissuadèrent bien des frères. Ils préféraient l'ambiance et la sécurité des couvents de Lima, plutôt que de poursuivre leur périple plus au sud. La preuve en est que, dès 1562, le provincial des Franciscains de Lima, F. Antonio de San Miguel, écrivit au Conseil des Indes pour qu'une démarche soit faite auprès de général afin de créer la province du Chili. Celle-ci désormais autonome, les religieux qui y étaient destinés seraient bien obligés de s'y rendre (2). Dix ans plus tard, F. Juan de Vega se plaignit pour le même motif (3). De son côté, à plu-

(1) A. G. I. Lima 93.

(2) "... que no esté aquello subjecto a la provincia de Perú porque se quedan los frailes aquí y no quieren passar allá". Los Reyes, 2 VIII 1562 (A. G. I. Lima 1634 B)

(3) 27 X 1572 (A. G. I. Lima 1625).

sieurs reprises, le roi d'Espagne en personne avait attiré l'attention de ses représentants sur ces faits, d'autant qu'ils n'étaient pas propres à Lima (1). Le résultat fut, semble-t-il peu concluant. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question qui ressurgira au moment des grandes querelles entre créoles et Espagnols.

Loin de présenter un fléchissement de la tendance amorcée, la fin du XVI^e siècle montre au contraire, dans l'ensemble, un doublement des effectifs conventuels de Lima et ses environs. Pour les seuls religiosos sacerdotes, de 1590 à 1600, les Dominicains passent de 73 à 104, les Franciscains de 45 à 98, les Augustins de 24 à 66, les Jésuites de 21 à 42, les frères de la Merci de 30 à 74 (2). Si l'on tient compte du rapport habituel

(1) Cf. R. C. du 30 X 1593 (A. G. I. Lima 570, lib. 15, f. 144-145) et le paragraphe 2 des Instrucciones aux vice-rois D. Luis de Velasco (22 VII 1595, ibid. lib. 15, f. 198 sq.) et D. Gaspar de Zúñiga (19 V 1603, ibid. lib. 16, f. 85r-103 v). Cf. aussi les plaintes de F. Antonio de Zúñiga qui, le 15 VII 1579, dans la région de Quito, dénonçait : "los frailes amontonados en los conventos de los pueblos de españoles" tandis que les paroisses indiennes éloignées manquaient de pasteurs (cité par Francisco María Compte. - Varones de la orden seráfica en el Ecuador desde la fundación hasta nuestros días. Quito, 1885, 2a. ed., t. I p. 6)

(2) D'après J. de Castro, "Estadística nominal de los conventos y numérica de sus religiosos en la ciudad de Lima y su distrito en el último cuarto del siglo XVI según el libro de caja" Mis. hisp. XI n° 32 1954 p. 401-404. Ces chiffres ont été retenus pour la valeur indicative de la progression. Ils sont en effet corroborés de façon seulement relative par d'autres documents que nous avons pu trouver. Ainsi, en 1595, d'après le provincial des Dominicains de Lima, la ville comptait 146 Frères Prêcheurs (59 prêtres, 8 diacres, 9 sous-diacres, 37 acolytes, 17 novices, 15 frères lais profès, 2 frères lais novices et 2 oblats (J. M. Arévalo. - Los dominicos en el Perú, Lima, 1970, p. 132)

Pour les Jésuites, on peut consulter, pour 1594, la Relación del colegio y casa de probación (A. G. I. Lima 19) et le catálogo general,.. de 1595 selon lequel les Jésuites étaient 75 y compris les novices et les étudiants (Antonio de Egaña, Monumenta Peruana, vol. V, Rome, 1970 p. 752 sq.)

Pour les Augustins de Lima en 1589 (110 dont 40 étudiants) et les autres couvents de la province, cf. le mémoire du P. Alonso Pacheco (Los Reyes, 10 III 1589, A. G. I. Lima 320) et, dans la même liasse, le mémoire de F. Alonso Monrroy (dec. 1599) où sont indiqués les effectifs de la Merci.

Enfin, à titre de comparaison, au tout début du XVII^e siècle, selon F. Reginaldo de Lizárraga, les ordres liméniens avaient -non compris les novices- les religieux suivants : Dominicains et Franciscains, 130 ; Augustins et Mercédaïres, plus de 60, Jésuites, 80. Quant aux communautés féminines, elles regroupaient, outre les servantes et les novices, 325 religieuses (Descripción breve de toda la tierra del Perú,.. Madrid (B. A. E. t. CCXVI) 1968 p. 27 sq.). Les indications de F. Reginaldo semblent beaucoup moins fiables que les précédentes.

entre les diverses catégories de personnes vivant dans les couvents, en 1600, ceux-ci abritaient donc à Lima de 400 à 500 religieux et un total de quelque 600 personnes.

A titre de comparaison, en 1591, Burgos avait 461 religieux, Cordoue 569, Grenade 585, Tolède 603, Madrid et Séville entre 850 et 900 (1). La jeune ville de Lima n'était donc pas la plus importante du monde hispanique quant au nombre de ses frères. Cependant, pour un chiffre égal de réguliers, Lima avait deux fois moins de couvents qu'une ville espagnole et ne comptait que cinq ordres au lieu d'une bonne douzaine en métropole. De là, les comparaisons avec les communautés sévillanes.

Une autre différence est à relever. Pour apprécier le poids des ordres dans les milieux espagnols de la colonie, leurs effectifs sont à mettre en rapport avec la population d'origine européenne seulement. Or, on s'aperçoit qu'un nombre de religieux comme celui de Lima correspondait en Espagne à des partidos tels ceux de Leon, Avila, Orense, ou Guadalajara de plus de 200 000 habitants chacun (2), alors que Lima et son district avaient tout au plus dix mille Espagnols. Remarquons, en outre, qu'à peu près à la même époque (1604), la capitale des vice-rois abritait à demeure une centaine de prêtres séculiers (3).

Pour la période 1610-1614, plusieurs documents d'un intérêt tout particulier viennent préciser la progression constante de la population conventuelle de Lima. Ces témoignages sont au nombre de trois.

(1) F. Ruiz Martín op. cit.

(2) ibid.

(3) A. G. I. Lima 248, R° 37, doc. annexé à la pièce n° 4.

Le premier, en date du 15 III 1610 (1), est un recensement établi par les services de l'archevêque D. B. Lobo Guerrero. Il concerne toutes les communautés des quatre ordres dominicain, franciscain, augustin et mercédaire de l'archevêché. Le nombre des Jésuites peut-être connu par ailleurs, grâce à une información de prélat annexée à sa lettre du 23 III 1610 (2).

Le second document, en date du I IV 1612, est une Relación de las provincias, conventos, doctrinas, frayles, rentas y haziendas que tienen las órdenes que han fundado en los reynos del Pirú (3). Cette longue et importante nomenclature fut rédigée par les services du vice-roi de l'époque, le marquis de Montesclaros.

Enfin, nous utiliserons le censo de población de Lima effectué sous les ordres du même marquis. Ses résultats, transcrits par le Franciscain F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, ne donnent qu'un chiffre global des religieux au contraire des deux sources précédentes. Son intérêt réside dans le fait qu'il indique aussi le nombre des diverses composantes de la population liménienne et permet, de ce fait, des comparaisons très significatives (4).

Les renseignements ainsi obtenus permettent de dresser le tableau suivant :

	<u>1610</u>	<u>1612</u>	<u>1614</u>
Dominicains	142	180	
Franciscains	156	172	
Augustins	130	146	
Mercédaires	115	132	
Jésuites	183	178	
Totaux	726	813	894

(1) A. G. I. Lima 301.

(2) Ibid.

(3) Les Archives des Indes de Séville en conservent trois exemplaires : dans les liasses Lima 36, cuaderno 5 ; Lima 275, f. 512 - 523 et Indiferente general 3018.

(4) Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú, méritos y excelencias de la ciudad de Los Reyes, Lima, cabeça de sus ricos y estendidos Reynos y el estado presente en que se hallan. Lima, por Gerónimo de Contreras, 1631.

La progression très forte au début du siècle, était donc alors de 10 % environ tous les deux ans. C'est d'ailleurs le calcul implicite de F. Antonio Vázquez de Espinosa qui, pour les années 1618-1619, majore à peu près dans cette proportion les chiffres de 1614 (1). D'autre part, en 1614, à Lima, près de 18 % de la population européenne habitait les couvents, puisqu'on comptait alors 894 religieux pour 5257 espagnols (17 %) et 820 religieuses pour 4359 espagnoles (18,8 %). Il n'est donc pas étonnant que les couvents aient connu, plus que jamais, de graves difficultés économiques soulignées par les oidores (2). Ajoutons qu'à cette même date, il y avait aussi quelque 300 prêtres séculiers.

L'analyse du document de 1612 permet d'autres constatations, par exemple, le pourcentage que représentaient les communautés de Lima et du Callao dans l'ensemble des couvents situés à l'intérieur des frontières actuelles du Pérou. La capitale et son port regroupaient environ 46 % des Augustins, 47 % des Franciscains, 50 % des Mercédaires, 53 % des Dominicains et 72 % des Jésuites. Si l'on compare maintenant la population régulière de la ville à celle de l'ensemble des couvents de la vice-royauté moins la Nouvelle Grenade, les calculs donnent encore des proportions tout à fait considérables, compte tenu de l'immensité des territoires considérés. Les pourcentages sont respectivement de 28, 23, 25, 27 et 43 %.

D'une façon constante, les autorités civiles et religieuses se plaignaient du trop grand nombre d'ecclésiastiques réguliers et même séculiers. Dans une lettre très intéressante et détaillée sur cette question, le fiscal de la real audiencia de Lima, le licencié Luis Enríquez estimait, en 1621, que la capitale vice-royale avait dépassé 1000 religieux, sans

(1) Compendio y descripción de las Indias occidentales. (ed. C. Upson Clark) Washington D. C., 1958, p. 405-410.

(2) Lima, 4 IV 1614 (A. G. I. Lima 95).

compter les hospitaliers de Saint Jean de Dieu, et quelques Bénédictins venus dans l'espoir d'implanter leur ordre au Pérou. Le licencié, qui était au Pérou depuis 24 ans, ne cachait pas ses craintes devant cette courbe sans cesse ascendante. Le processus était d'autant plus dangereux qu'il s'effectuait -comme d'une façon générale l'expansion de Lima- au détriment des petites villes de l'intérieur (1).

Au cours de la décennie, de nombreux contemporains dignes de foi viennent témoigner de façon alarmiste sur ce problème.

Dans deux lettres écrites à cinq mois d'intervalle, D. Fernando de Castro montrait aux autorités d'Espagne toutes les conséquences de la démésure (la cantidad desordenada) du nombre des religieux : délits de toute sorte couverts par l'immunité ecclésiastique, défis constants à l'autorité royale, manque de bras pour l'agriculture, l'artisanat et l'armée et, surtout, ralentissement de l'expansion démographique (2).

Quelques années plus tard, l'auteur d'un "mémoire de 35 avertissements" adressé au souverain, réclama une inspection générale de tous les couvents. Il serait désormais interdit de laisser croître le nombre des religieux, étant donné les problèmes économiques presque insolubles que les communautés devaient résoudre. L'auteur condamnait sans équivoque l'émulation malsaine des couvents de femmes. Ceux-ci mettaient une sorte de point d'honneur à recevoir sans cesse de nouvelles novices, tout en sachant fort bien qu'elles ne pourraient vivre sans l'aide constante de leurs parents (3). Il n'hésitait pas à affirmer, lui aussi, que bientôt

(1) 26 IV 1621 (A. G. I. Lima 97).

(2) 29 X 1626 et 14 III 1627 (A. G. I. Lima 156 et 158).

(3) "Y aún con todo esto no les falta la sed insaciable de tener grande número de monjas en sus combentos [...] que unos y otros ban a porfía de qué tendrá más religiosas en sus monasterios". 30 V 1629. advertencia 27 (A. G. I. Lima 15).

"la propagation matrimoniale du genre humain" en viendrait à cesser.

Enfin, moins d'un an plus tard, le comte de Chinchón, vice-roi du Pérou, donna son avis sur la question en des termes tout aussi pessimistes (1). A ses yeux d'homme d'Etat, la conséquence la plus grave était le manque de défenseurs, puisqu'en principe les ecclésiastiques ne pouvaient porter les armes.

On sait avec quelle prudence il faut accueillir ce genre d'affirmations subjectives, mais leur concordance sur l'ampleur du phénomène est significative.

L'inquiétude des autorités venait surtout des couvents de femmes. Le problème tenait autant à l'augmentation du nombre des religieuses qu'à celui des jeunes filles (seglares ou seculares) et des servantes, libres ou esclaves, qui vivaient aussi dans les couvents. Dans une lettre de 1631, l'archevêque de Lima avait décompté en ville 768 religieuses, ce qui lui semblait beaucoup, et 1028 servantes, nombre tout à fait alarmant à son avis. Il proposa donc au pape Urbain VIII de n'accepter les prises de voile que dans la limite des possibilités matérielles des communautés, et demanda que le nombre des servantes soit, au maximum, égal aux deux cinquièmes de celui des religieuses (2). On trouve, d'ailleurs, dans les archives, des demandes de moniales désireuses de quitter leur couvent au profit d'un autre moins surpeuplé, et où elles pourraient se consacrer plus à loisir au service de Dieu (3). D'autre part, pour donner

-
- (1) "En esta ciudad, quitados los negros y mulatos y los que participan dellos, según me han referido, son casi tantos los eclesiásticos y religiosos, como lo restante de la gente de igual edad cosa que de ninguna otra del mundo lo he leído ni oído". Los Reyes, 26 IV 1630 (A. G. I. Lima 43).
- (2) Cité par Rubén Vargas Ugarte. - Historia de la Iglesia en el Perú, Burgos; 1954, t. II p. 358.
- (3) "... Por aver en él más soledad para vacar a Nuestro Señor respecto de que dentro déste habitan cerca de seiscientas almas". Lettre de Da. Inés de Ubiarte, 19 VIII 1627 (A. A. L. Encarnación 2). Vers la même époque, l'archevêque avait essayé de freiner l'augmentation du nombre des seglares dans les couvents. Cf. les difficultés rencontrées par Da. Isabel de Benavides pour mettre au couvent deux orphelines dont elle avait la charge, 12 I 1631 (A. A. L. Encarnación 3).

une idée du fardeau économique que représentaient ces communautés, signalons que le couvent de la Concepción, le plus grand de Lima, il est vrai, consommait notamment chaque semaine 94 moutons, 2 boeufs et, en moyenne, plus de 50 fanègues de blé... (1)

Le tableau que l'on trouvera à la page suivante donnera une idée de l'ampleur du problème (2). Il montrera aussi que les projets visant à modérer l'accroissement des effectifs féminins restaient pour l'essentiel, au niveau des intentions. Seule la baisse du nombre des novices constituait, pour l'avenir, un signe encourageant.

Les autorités d'Espagne s'efforçaient, pourtant, de réagir et de limiter, dans la mesure du possible, cette impressionnante progression. Dans une carta de gobierno adressée au prince d'Esquilache alors vice-roi, et à la suite d'une demande émanant d'un vecino de Lima désireux de fonder un couvent de Carmélites déchaussées, le souverain proposa une solution. Toute personne qui voudrait laisser en héritage une partie de ses biens, dans le but certes louable de fonder une nouvelle communauté, devrait être dissuadée de sa pieuse intention, et amenée à faire une oeuvre : "más pública", nous dirions aujourd'hui plus sociale : hospice, orphelinat, maison pour jeunes filles sans dot, etc... (3)

(1) Memoria de los gastos que tiene cada año el monasterio de la Concepción (1630) (A. A. L. Concepción 4).

(2) Ce tableau a été établi à partir des relaciones envoyées par l'archevêché les 20 IV 1637 et I IX 1651 (A. S. V. A. C. C. relaciones, Limana). Pour la période 1620-1650, d'autres sources plus ou moins fiables peuvent être utilisées : Vázquez de Espinosa op. cit. IIa parte, lib. IV, cap. XXIX ; Bernabé Cobo, Fundación de Lima, Madrid (B. A. E. t. XCII) 1956 p. ⁴¹⁷sq., Diego de Córdoba Salinas, Teatro de la Santa Iglesia metropolitana de los Reyes, (ed. Vargas Ugarte) Lima, 1958, bibl. hist. peruana t. VIII, p. 85 sq.

(3) Madrid, 28 III 1620 (A. G. I. Lima 570, lib. 18, f. 249 v, paragraphe 46).

EVOLUTION DES EFFECTIFS CONVENTUELS FEMI NINS A LIMA ENTRE 1637 ET 1651

(Les chiffres entre parenthèses sont ceux de 1637 ; les autres ceux de 1651)

COUVENTS	Monjas de velo negro*	Monjas de velo blanco	novices	oblates	servantes	esclaves	seglars	TOTAUX
Encarnación	(214) 202	(36) 30	(35) 20	(43) 58	← 116	(94) → 146	(34) 68	(456) 640
Concepción	(209) 236	(15) 11	(41) 12	(133) 58	← 120	(297) → 108	(15) 29	(710) 574
Sta Clara	(201) 261	(26) 21	(27) 10	(39)	← 175	(147) → 98	(6) 46	(446) 611
San José	(60) 52	(11) 12	(12) 4	(7) 25	← 72	(115) → 30	4	(205) 199
Stma Trinidad	(95) 95	(11) 6	(15) 11	(15) 3	← 34	(141) → 71		277 220
Sta Catalina	(42) 60	(6) 8	(18) 14	(3) 6	← 40	(56) →		(125) 128
Sta María del Prado	28	4	3	1	8	6	2	52
Sta Ana	17	3			4			24
TOTAUX	(821) 951	(105) 95	(148) 74	← ←	(1145) (1328)	→ →	→ →	(2219) 2448

* Les religieuses portant le voile noir avaient prononcé leurs vœux perpétuels.

Quelques années plus tard, une real cédula, signée à l'Escorial le 27 X 1626, rappela qu'il était formellement interdit de créer de nouveaux couvents sans autorisation préalable du Conseil. Les raisons invoquées sont on ne peut plus explicites (1). Nous aurons l'occasion de voir que le Conseil se retrancha derrière ces textes pour sanctionner des créations hâtives ou abusives, et même pour exiger, avec amende, la démolition de couvents édifiés sans autorisation.

En ce domaine, la volonté royale se heurtait, il est vrai, à forte partie. Dans un passé récent, elle avait été loin d'obtenir toujours gain de cause. On l'avait vu en 1618, lorsque les Franciscains, de leur propre autorité, avaient commencé la construction de Nuestra Señora de Guadalupe. Malgré les interdictions répétées du vice-roi qui s'était même déplacé sur le chantier pour en renvoyer les ouvriers, les Frères Mineurs avaient poursuivi les travaux à l'abri des regards indiscrets, derrière une palissade élevée par leurs soins (2). Par la voix de son fis-

(1) "Resultarían grandes yncombenientes /.../ demás del daño ^{que} recibirían los naturales y vecinos de esa tierra de cuyas haziendas, mediante sus trazas e ynteligencias, se hapoderan con mucha facilidad, con que también mis reales derechos se minoran en todo lo que adquieren los dichos religiosos" (A. G. I. Lima 571, lib. 19, f. 205 r-v).

Ce texte ne faisait que reprendre des dispositions depuis longtemps en vigueur. Cf. les R. C. des 19 III 1591, 11 VI 1594, 5 XII 1608, 24 VIII 1619 (Recopilación de leyes de los Reynos de Indias (1681) t. I, lib. I, tit. III, ley I).

Des instructions du même type devaient être données par la suite aux vice-rois successifs, notamment les 6 IV 1628 (A. G. I. Lima 571, lib. 20, f. 121), 31 XII 1635, 6 IV 1638 (A. G. I. Lima 572, lib. 22, f. 10) puis, de nouveau, durant la seconde moitié du siècle (A. G. I. Lima 553).

(2) Lettre du fiscal Cacho de Santillana, 22 IV 1618 (A. G. I. Lima 148).

cal, la real audiencia ne cachait pas son embarras. Il fallait sévir tout de suite et de manière radicale, ou bien, si cela s'avérait impossible, fermer les yeux, éviter d'ébruiter l'affaire, et faire comme si tout était en règle pour ne pas donner à d'autres l'idée d'en faire autant.

Avec les années, les prescriptions royales avaient été davantage respectées. Il faut ajouter qu'un autre élément était venu conforter la volonté du gouvernement. Les frères liméniens s'étaient fait ses alliés, parfois, pour empêcher la multiplication des communautés, du moins lorsqu'il s'agissait d'ordres jusque là absents du Pérou.

Un exemple très significatif nous est fourni par la requête présentée à deux reprises par F. Diego de las Casas, Alonso Rodríguez Velásquez et Joan Ocampo, en vue d'introduire les Capucins dans la capitale. La consulta sur cette affaire est fort éclairante (1). Elle est accompagnée de deux documents très intéressants et révélateurs. Le premier est une lettre du commissaire général des Indes franciscain. Selon lui, la population ecclésiastique de Lima était de 500 séculiers et de quelque 940 religieux (2). Il disait que l'arrivée d'un nouvel ordre allait faire baisser les aumônes reçues par les autres, surtout les Franciscains, qu'il craignait de voir s'engager dans une émulation regrettable, étant donné leur parenté avec les Capucins. Enfin, il écrivait que, faute d'arrêter ce mouvement, on pouvait s'attendre au dépeuplement des campagnes, à l'abandon des cultures et de

(1) 26 XI 1647 (A. G. I. Lima 7).

(2) En 1651, l'archevêque de Lima estimait à plus de 400 les prêtres séculiers de la ville, nombre qui lui causait bien des soucis. Relatio du I IX 1651 (A. S. V. A. C. C. relationes, Limana).

la défense des côtes, à l'accaparement des biens fonciers par les couvents toujours plus nombreux. Le commissaire général fondait son argumentation sur un dossier envoyé par un procureur franciscain de Lima, F. Miguel de Gaona. D'après celui-ci, lors du dernier recensement, la ville comptait à peine 5000 vecinos et 23 178 personas de confesión seulement. Or, écrivait-il, en Espagne, pour 1500 ou 2000 vecinos, il n'y avait guère qu'une église servie par 4 ou 5 prêtres, et un unique couvent avec 10 ou 12 religieux, ce qui, soit dit en passant, était sans doute en deçà de la vérité (1).

Il semble que vers le milieu du siècle, la progression des effectifs conventuels masculins, bien que continue, se soit ralentie, si on la compare à celle de la population d'origine européenne de la capitale qui avait plus que doublé en trente ans. Cela ressort des indications du père Bernabé Cobo, d'habitude bien informé (2). Une confirmation nous en est donnée par l'évolution du nombre annuel des professions chez les Augustins (3).

Lorsque la moitié du siècle est atteinte, les variations restent faibles. Le nombre des frères mineurs est stationnaire [230 y com-

(1) Les documents franciscains sur cette affaire in A. S. F. L., registro n° 5, legajo n° 3, doc. n° 1, 3, 4.

Les arguments du provincial des Capucins de Castille, F. Leandro de Murcia, Salamanque, 25 IX 1647 (A. G. I. Lima 7) étaient aussi importants aux yeux du Conseil. Il craignait de voir son ordre se relâcher en Amérique et, plus secrètement, envisageait sans enthousiasme, la perspective d'une séparation du couvent ainsi créé qui ne manquerait pas d'essaimer et de prendre la tête d'une province indépendante. A une époque où les relations entre Espagnols et créoles étaient déjà bien envenimées, c'était un argument de poids.

(2) op. cit. p. 417 sq.

(3) 1595-1604 : 10,8 - 1605-1614 : 10,2 - 1615-1624 : 12,7 - 1625-1634 : 14,9
1635-1644 : 12,7 - 1645-1654 : 15,8. Calculs effectués d'après les libros de profesiones de A. S. A. L.

pris les novices], les Dominicains seraient en baisse [260] et les Mercédaires aussi, mais de façon plus sensible [140]. Les Augustins sont en progrès [230], quant aux Jésuites ils ont peu augmenté [190 environ] (1).

Malgré cette évolution relativement favorable, le phénomène ne cessait de préoccuper. En 1651, D. Francisco de Palma Faxardo presenta le roi de demander aux prélats d'être plus circonspects dans les ordinations. Si les candidats avaient une vocation, pourquoi n'allaient-ils pas servir à la guerre ! ?. Il rappelait aussi une récente décision du pape intimant aux ordres italiens de ne recevoir aucun novice pendant six ans (2).

Dix ans plus tard, le comte de Santisteban, à peine arrivé à Lima, faisait part de son effarement devant l'importance qu'avaient prise les couvents. Une première fois, il affirme que les deux tiers des religieux sont de trop, et ne servent, en réalité, qu'à faire monter le prix des denrées alimentaires puisqu'ils sont improductifs. Dans une seconde lettre, le viceroi se plaint non seulement du nombre des religieux, mais aussi de celui de leurs serviteurs. Ces derniers, dit-il, transforment les couvents en "receptacles de délinquants". Après avoir assuré, pendant le jour, le service des frères, ils sortent la nuit pour "perpétrer les délits les plus atroces". Dans un autre rapport daté du même jour, le comte n'hésite pas à écrire que Lima avait quatre fois trop de religieux (3)

(1) Pour ces nombres, cf. Diego de Córdoba Salinas, Teatro op. cit. p. 83-91 ; Juan Martín Maldonado, Breve Summa (si se puede dar en lo grande) de la provincia del Perú del orden de los ermitaños de San Agustín... ; Roma, por Francisco Moneta, 1651, et A. R. S. I. prov. per. : 4 (II).

(2) 24 VIII 1651 (A. G. I. Lima 56).

(3) 25 I 1662 et 23 II 1662 (A. G. I. Lima 62) ; 23 II 1662 (A. G. I. Lima 63).

Les suggestions et les remèdes ne manquaient pas. Le duc de la Palata pensait en avoir trouvé un. C'était, en fait, une idée ancienne : interdire aux ordres de recevoir des novices de moins de 16 ans (alors qu'il était courant de les voir entrer au couvent vers 13 ou 14 ans) et d'accepter les vœux définitifs avant l'âge de 20 ans au lieu de 16. Il espérait qu'en attendant, les attraites du siècle sauraient dissuader bon nombre de vocations (1).

L'archevêque de La Plata s'était aussi penché sur la question. Dans des couvents de plus de 300 personnes, écrivait-il, on ne pouvait plus faire observer la règle avec la rigueur souhaitable. Les frères sortaient en toute liberté et sans raison valable (a vaguear). Comme ils constituaient un énorme fardeau pour l'économie et la défense du pays, force était, selon lui, de les faire collaborer aux activités militaires, sans les mettre pour autant en contradiction avec leurs vœux. Enfin, le prélat proposa d'attribuer à chaque couvent un nombre déterminé de profès en rapport avec ses possibilités financières. Tous les religieux en surnombre étant relevés de leur vœux (2).

A cette époque, pourtant, ce sont d'abord et encore les problèmes des couvents de femmes qui sensibilisent les autorités. Leurs effectifs n'avaient pas cessé d'augmenter de façon inquiétante, au point de les rendre presque ingouvernables. L'archevêque D. Juan de Almaguera les qualifiait de "la plus lourde charge incombant à [sa] dignité de prélat" (3).

Certaines communautés réunissaient maintenant plus de 300

(1) Memorias de los virreyes que han gobernado en el Perú durante el tiempo del coloniaje español, (ed M. A. Fuentes) Lima, 1859, t. II p. 16.

(2) 10 XI 1679 (A. G. I. Charcas 23).

On se souviendra qu'en Italie, par la constitution Inter Coetera du 17 12 1649, le pape avait confié à la Congrégation sur l'état des réguliers une réforme de ce type. Elle était chargée de supprimer les couvents trop petits, de réorganiser les noviciats, et de mettre le nombre des religieux en harmonie avec les ressources des communautés.

(3) Lima, 10 VII 1675 (A. G. I. Lima 520).

monjas de velo negro (1), sans compter les monjas de velo blanco, les novices, les oblates (donadas), les servantes, libres ou esclaves, qui étaient des centaines, et de jeunes laïques (seglares) élevées au couvent.

La cohabitation de tant de personnes aussi diverses n'allait pas sans problèmes. Le successeur de D. Juan de Almoguera insista sur les méfaits des innombrables domestiques qui encombraient les couvents et y étaient les ferments de désordre (2). Lors de l'autodafé du 23 I 1664, on avait vu 14 seglares de l' Encarnación et 45 servantes de la Concepción quitter le couvent pour aller au "spectacle" (3). Il faut ajouter que les esclaves, qui entraient et sortaient souvent à leur guise, vivaient parfois en famille dans le couvent. Elles étaient, en outre, cause d'innombrables procès. Tantôt plusieurs personnes affirment simultanément en être propriétaires, tantôt elles se plaignent d'avoir été enfermées contre leur gré dans le couvent (4), ou bien elles dénoncent les mauvais traitements qu'elles subissent (5). Pour la plupart, en effet, ces esclaves appartenaient en pro-

(1) Nombre atteint à la Concepción en 1673 (A. A. L. Concepción 20) ; en 1682, il était de 311 (*ibid.* 22).

(2) "... mugeres mestiças, negras y mulatas de mui malas costunbres, de que resulta no aver orden ni clausura, "13 X 1678 (A. G. I. Lima 575, lib. 39, f. 107v-108r).

(3) Autos du I II 1664 (A. A. L. Encarnación II et Concepción 16).

(4) Cf. l'expediente de Luisa Campusano, noire libre retenue contre son gré à la Concepción au moyen de documents falsifiés, 23 IX 1661 (A. A. L. Concepción 15), et la plainte déposée contre Eugenia Menacho, mulâtresse esclave qui s'était enfuie de Santa Catalina pour aller se marier avec un métis, 27 I 1648 (*ibid.* Santa Catalina 2).

(5) Plainte de Josepha de Aramburu : "... llevada de los malos tratamientos que la dicha mi ama me haze, he pedido me vendiese..." 5 VIII 1672 (A. A. L. Encarnación 12). En contre-partie, il arrivait aussi que les couvents soient le refuge d'esclaves en fuite. Ce fut le cas de l' Encarnación, où les religieuses refusèrent le passage aux gens de justice venus capturer les fugitifs. Le regidor et le provincial de la Hermandad durent, eux-aussi, escalader le mur du couvent, faire sauter "violemment" le tour, jeter à bas une porte "avec des leviers et d'autres instruments". Trente personnes furent nécessaires pour retrouver les marrons. s. d. (*ibid.* Encarnación 10).

pre à telle ou telle soeur et non à la communauté.

Les religieuses élevaient aussi souvent des enfants. En 1695, ils étaient 21 de moins de 6 ans à Santa Clara, et 28 à Santa Catalina, la plupart fils et filles d'esclaves ou de parents des moniales (1).

Le surpeuplement des couvents entraînait de multiples querelles et même des procès entre religieuses. Par manque de place, la construction de nouvelles cellules suscitait des empiètements, des disputes de mitoyenneté pour l'usage d'un patio, une fenêtre bouchée, l'installation malodorante d'un poulailler à la porte de la voisine ou sur le toit de la sacristie (2). Les héritages, les locations, les baux emphytéotiques, la copropriété de certaines cellules, leur vente qui pouvait atteindre des prix très élevés (plusieurs milliers de pesos), compliquaient encore des situations souvent inextricables et propices aux dissensions (3).

Le lecteur européen de notre époque aura, d'ailleurs, peut-être, quelque difficulté à imaginer le problème. Les cellules n'avaient rien à voir avec les modestes cubicules que nous connaissons de nos jours dans les communautés. Au Pérou, sur les immenses terrains des couvents, les grandes familles édifiaient pour les filles de leur lignée qui prendraient le voile, de véritables maisons individuelles avec cuisine, salon, cour, dépendances et logement pour les domestiques. De la sorte, ces communautés étaient de véritables petites villes dans l'enceinte de la clôture, avec des rues, des places, des bains publics, etc. Une visite du couvent de Santa Catalina à Arequipa est, à ce propos, fort éloquent, même si tous les couvents sud-américains étaient loin d'être aussi riches et aussi bien installés.

(1) Enquête du promotor fiscal à Santa Clara le 15 II 1695 (A. A. L. Santa Clara 23) et à Santa Catalina, le 9 XI 1695 (*ibid.* Santa Catalina 8).

(2) Autos sobre que Da. Luisa Medina... no use de los altos de la sacristía. 5 II 1672 (A. A. L. Encarnación 12) et plainte de Da. María de Peñaranda y Huerta, 15 IV 1676 (*ibid.* Concepción 20).

(3) Pour essayer d'y mettre bon ordre, l'archevêque décida, le 3 V 1689, que toute vente serait soumise à son autorisation préalable (*ibid.* Santa Catalina 8).

Depuis longtemps, déjà, les prélats soulignaient que, dans ces conditions, il était bien difficile de faire respecter la clôture. A Santa Catalina, les gens des alentours et leurs esclaves venaient se promener, la nuit, dans le jardin après avoir sauté par dessus le mur (1). A l'inverse, on cite le cas de telle religieuse appréhendée en ville (2), de telle autre partie vivre quelque temps chez sa mère (3). En 1682, le promotor fiscal s'aperçut que les murs n'étaient guère une protection efficace. Il trouva, à Santa Clara, un trou dans l'enceinte de la calle del suspiro (4), et, à L' Encarnación, une brèche "assez grande pour y passer la moitié du corps" (5). Les autres prescriptions de la règle avaient, également, bien perdu de leur rigueur. Il arrivait que l'on donne des comedias dans les cloîtres. Lorsque l'archevêque, informé, voulait en notifier l'interdiction, il trouvait en face de lui des religieuses bien décidées à n'en faire qu'à leur tête et à ne pas obéir (6). Ci-

(1) Plainte du bachiller Alonso de Quesada au nom de l'abbesse 13 I 1639 (A. A. L. Santa Catalina I).

(2) Auto contra Dña. Juana Melendes, 1690 (A. A. L. Santa Clara 22).

(3) Plainte du promotor fiscal, 17 IX 1682 (A. A. L. Concepción 22).

(4) "... con la continuación de dar golpes en dicha cerca, por llamar a las dueñas de la celda que llaman de las Francias..." Enquête du promotor fiscal, 17 IX 1682 (A. A. L. Concepción 22).

(5) Auto du 3 VII 1631 (A. A. L. Encarnación 3).

(6) "Ha sido informado de que en el monasterio de monjas de Nuestra Señora de la Encarnación de la dicha ciudad se trata de hazer unas comedias que representan las mismas monjas para la celebridad de la fiesta de Santa Ana, sin advertencia a que les está prohibido que se ocupen en estos ejercicios por los deservicios que se hazen a Nuestro Señor y las inquietudes que se causan en faltar a la asistencia del coro y oficios divinos y al silencio debido en la religión, demás de las indecencias que ay en que se vistan hábitos profanos e indebidos a su estado, y que juntamente con esto tratan de colgar la enfermería y hacer altares en ella y en la puerta reglar en que se ocupan muchos días con mucha costa y gasto y que hazen una procesión a vista de muchas personas seglares que acuden a verla por la dicha puerta...". Quand l'interdiction fut notifiée: "Se levantaron casi todas las monjas dando voces y diciendo descomuniones, y se iban azia las puertas para salirse del coro diciendo que no querían oyr el dicho auto" 3 VII 1631 (A. A. L. Encarnación 3). Le même problème se représentera en 1672 (*ibid.* Encarnación 12).

tons aussi le cas d'un danseur de corde venu tendre ses filins à l'intérieur de Santa Clara (1), et celui de jeunes gens, aidés d'un zambo et d'un alférez du Callao, entrés dans la clôture de la Concepción en 1663 pour y combattre deux taureaux (2).

L'observance du voeu de pauvreté était devenue fort laxiste. D. J. de Almoguera parlait à ce propos d'un "relâchement indicible". Malgré les interdictions maintes fois répétées, les religieuses avaient coutume de s'habiller selon des normes qui n'avaient rien à envier aux modes du siècle, et le prélat nous offrait d'elles un portrait pour le moins inattendu (3). Tout était propice aux collations et aux cadeaux (los saynes), aussi bien pour un anniversaire que pour un deuil familial. Les cellules, nous l'avons vu, étaient l'objet de transactions fréquentes et élevées.

Ces pratiques expliquent aussi, en partie, les difficultés économiques des couvents, d'autant que leur fortune en terres et en immeubles était gérée par des tiers et fort mal. A l'intérieur même du couvent, les

-
- (1) Auto du 10 II 1679 (A. A. L. Santa Clara 18).
- (2) Auto du 3 VIII 1663 (A. A. L. Concepción 16). Pour une bonne approche des difficultés régulières dans les couvents franciscains, cf. Apun-
mientos para la provincia de Lima du commissaire général F. Francisco de Como (B. M. R. E. Ms., 5-12 f15-22 et 66-67).
- (3) "Gastan anillos preciosos, joyas en el pecho, enaguas de tela o de seda y de vivos colores" op. cit. Pour avoir une idée du trousseau d'une religieuse, cf. une curieuse affaire de donation à Da. Catalina de Ibarra 18 XI 1688 (A. A. L. Encarnación 10). Da. Catalina possédait en effet : "un roquete de cambray, un jubón de lo mesmo con funda de tafetán azul celesto, un paño de cambray con puntas pequeñas para embolber el roquete, una saya de imperial azul y negro aforrada con vocasí, un hábito de ruán florete con varahundas y puntas, un pañuelo de cambray con puntas medianas, una mantellina de bayeta de castilla morada con tres foxas de terciopelo negro guarnecido de puntas grandes negras..." Sur les excès vestimentaires, cf. aussi les remarques de l'archevêque Liñán après sa visite à Santa Clara, le 28 II 1687 (ibid., Santa Clara 20) : "Andan con tocado suelto y no con roquete correspondiente al hábito..."

comptes n'étaient guère mieux tenus. De 1671 à 1683, les abbesses de Santa Clara avaient laissé "emprunter" 77 374 pesos dans les cajas de tres llaves. A Santa Catalina, 70 421 pesos avaient disparu dans des circonstances identiques... (1).

Il n'était cependant pas facile d'y porter remède. En 1674, l'archevêque de Lima avait dû suspendre l'abbesse de la Concepción à la suite de malversations. Lorsqu'il en fit informer la communauté par les chanoines, ceux-ci ne purent entrer, les religieuses s'étant barricadées. On dut appeler un serrurier pour faire sauter les verrous. Quand, enfin, les émissaires du prélat se trouvèrent en présence des moniales, elles se mirent à crier toutes ensemble, en disant qu'elles préféreraient la mort à la soumission (2).

Pour mettre un peu d'ordre, D. J. de Almoguera proposa de limiter chaque communauté à 100 religieuses, 100 novices et un nombre modéré de servantes qui vivraient désormais en dehors de la clôture. Son successeur fit, lui aussi, des suggestions en ce sens (3). Le Conseil voulut être plus draconien encore. Après la consulta du 4 XI 1680, le souverain demanda au pape de réduire chaque couvent liménien à 100 religieuses, 50 novices et 100 servantes. Le 30 VI, le souverain pontife signa un bref reprenant les propositions qu'on lui avait faites, et il interdit de recevoir des novices supplémentaires jusqu'à nouvel ordre (4).

(1) A. A. L. Santa Clara 19 et Santa Catalina 7.

(2) "... empezaron a gritar y con bozes esorbitantes diciendo : no queremos, no obedecemos /.../ no se an de holgar con nuestra hazienda /.../ aunque nos quiten la vida..." (A. A. L. Concepción 20).

(3) Lima 4 IX 1679 (A. S. V. fonds Carpegna t. 26 f. 126-127).

(4) Tous ces documents in A. G. I. Lima 12. Depuis la R. C. du 10. XI, 1578, les couvents de femmes avaient l'ordre de ne pas recevoir plus de religieuses que ne le prévoyait la fondation et leurs possibilités économiques. La R. C. avaient été renouvelée le 27 XI 1626 (Recopilación de leyes de los Reynos de Indias op. cit. p. 12). On sait l'efficacité de ces textes...

Le roi pressa l'archevêque de rendre ces mesures effectives. A plusieurs reprises, il s'étonna de sa tiédeur, de son peu d'empressement dans une réforme aussi indispensable et réclamée depuis si longtemps par tous les prélats liméniens.

Après avoir répondu de façon évasive, l'ordinaire semble s'être attelé à la tâche, surtout en ce qui concerne le nombre des servantes, sans grand succès il est vrai. Pour tourner l'obligation, on vit alors beaucoup de criadas pardas devenir oblates (donadas) (1). Bientôt, D. Melchor de Liñán suspendit purement et simplement l'application du bref, en arguant des difficultés de la capitale au cours des dernières années : épidémies, incursions des pirates, tremblements de terre du 20 X 1687 notamment.

Le roi répondit qu'il ne voyait là, au contraire, que des arguments en faveur de la réforme, puisque les rentes avaient encore baissé et que la situation était plus précaire que jamais (2).

En fait, le siècle se termine sans qu'aucune solution soit apportée. Les dernières années voient encore plusieurs tentatives de fondation. Si le Conseil devait accepter certaines créations carmélites, en province, par exemple à Arequipa en 1684, il refusa pour Lima en 1688 après avis défavorable de l''audiencia, puis encore en 1692 (3), et ce, malgré les requêtes instantes de Soeur Antonia María de la Santísima Trinidad,

(1) Cf. les recommandations du Commissaire Général des Indes franciscain F. Antonio de Cardona - Madrid 2, IV. 1697 (A. H. N. C. Miscelanea t. 84, f. 900v).

(2) Sur cette question, cf. les R. C. des années 1684, 1685 et 1686 (A. G. I. Lima 575, lib. 30, f. 325 r-326 r, lib. 31 f. 48 r - 49 r et 117-118 v, enfin celle du 19 VIII 1695 (A. G. I. Lima 576 lib. 33, f. 16 v - 20 v). Sur les difficultés aggravées par le tremblement de terre de 1687, cf. A. A. L. Encarnación 26 et Santa Clara 21.

(3) Consultas des 18 VIII 1688 et 27 II 1692 (A. G. I. Lima 13 et 14).

supérieure de l'une des deux communautés carmélites de la ville (1). De même, la transformation en couvent du beaterio de Santa Rosa fut deux fois repoussée, en 1676 et en 1687, mais elle devait être acceptée au début du siècle suivant (2).

Le tableau récapitulatif que l'on trouvera un peu plus loin permet d'apprécier l'évolution des effectifs au cours des années 1660-1700 (3). Bien qu'il y ait en 1700 deux couvent de plus, le nombre total des monjas de velo negro avait tendance à décroître. A l' Encarnación cependant, il restait stable, et à Santa Catalina il avait nettement progressé. L'effectif global des monjas de velo blanco avait baissé d'environ 25 % au cours de ces quarante années. Comme, néanmoins, durant cette période, la population conventuelle féminine avait augmenté de quelque 40 %, cela signifie que la progression était due à l'accroissement du nombre des servantes, des esclaves, des oblates et des seglares, surtout dans les grandes communautés. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir les chiffres et les pourcentages que nous produisons.

De ce point de vue, on peut donc parler d'un échec manifeste.

(1) 12 X 1687 et 16 XI 1690 (A. G. I. Lima 19).

(2) Consulta du 28 XI 1703 (A. G. I. Lima 344). Ce n'est pas là le seul cas d'hésitation des Conseillers. Le 21 V 1682, ils s'étaient divisés sur le projet de création d'une communauté récollette de la Concepción. Certains d'entre eux soulignaient que ce nouveau couvent n'aurait que 21 religieuses et pas de seglares. Les autres ne croyaient guère à cet engagement. Ils préféraient la stricte application des réformes en cours (A. G. I. Lima II).

(3) Ce tableau a été établi d'après les relations des archevêques en date des 30 VI 1660, 2 I 1669, et 30 XI 1690 (A. S. V. A. C. C. relations, Limana) ainsi que la Numeración de Lima de 1700 (B. N. M. Ms. 3116).

- 40 bis -

EVOLUTION DES EFFECTIFS CONVENTUELS

A 1650

B 1669

C 1690

D 1700

FEMININS A LIMA DE 1660 A 1700

N.B. Les pourcentages ont été arrondis au point le plus proche. Ils représentent l'importance de chaque catégorie (novices comprises) par rapport à l'effectif total.

CONVENTS

monjas de velo negro

novices

%

monjas de velo blanco

novices

%

oblates

novices

%

servantes libres

esclaves

%

seglaras esp. méla.

%

TOTAUX

Encarnación

A

2 0 0

27

32%

27

8

6%

3 3

16

8%

128

217

158

271

597

B

2 1 5

17

35

8

1 9

10

36

68

42

440

C

2 0 5

15

24

30

280

144

521

135

172

D

2 0 2

6

25%

21

3%

29

4%

817

Concepción

A

2 6 3

18

41%

7

11

3%

26

4%

137

185

451

39

571

B

2 8 4

11

16

10

1 9

20

250

30

70

622

C

2 3 0

12

30

290

271

541

147

151

D

2 4 7

10

25%

14

1%

4 7

5%

1044

Trinidad

A

9 7

13

60%

4

2%

3

2%

39

28

184

B

8 9

16

5

3

1

37

46

197

C

9 0

10

20

20

78

82

521

20

71

D

8 3

4

31%

5

2%

6

2%

278

Descalzas de San José

A

5 3

7

34%

14

8%

24

15%

80

178

B

5 1

6

19

5

3 3

5

83

96

521

10

31

C

6 1

4

20

30

148

128

107(?)

D

5 3

5

18%

14

4%

71

21%

95

56

461

34

101

Santa Clara

A

2 6 3

26

42%

17

11

4%

57

8%

174

110

411

36

51

B

2 5 8

20

21

20

3 0

18

148

128

76

720

C

1 8 4

10

20

50

280

80

624

D

1 7 2

9

28%

20

3%

48

8%

148

130

441

90

157

Santa Catalina

A

8 8

11

52%

9

5%

1

1%

59

22

431

190

B

9 8

11

11

73

34

2

229

C

1 4 0

6

20

20

100

30

316

D

1 4 0

6

37%

13

3%

15

4%

166

122

54

141

394

Santa María del Prado

A

3 3

59%

6

11%

16

1

301

56

B

3 1

16

47

C

3 3

10

20

53

D

3 1

2

49%

4

6%

30

451

67

Carmen de San José

A

1 7

1

80%

3

14%

1

51

21

B

2 3

3

1

28

C

1 8

67%

3

11%

6

221

27

D

1 9

27

Trinitarias Descalzas

A

2 6

2

68%

19

41

Carmen de Santa Ana

A

1 9

2

70%

9

30

D

1 9

2

70%

30

TOTAUX GENERAUX 1660 : 2607 1669 : 2684
1690 : 2666 * 1700 : 3655

incomplet

* La baisse s'explique par le caractère du recensement des Descalzas de San José. Le véritable total devait dépasser 2800

Si l'on tient compte, en outre, des 7 beaterios et du recogimiento de las amparadas qui abritaient 215 personnes (101 beatas, 7 seglares, 41 serviteurs et servantes, 22 esclaves, 12 enfants et 32 recogidas), il ressort que 3870 personnes vivaient dans les communautés de femmes à Lima en 1700. Si la population totale de la ville était bien de 37 259 hommes et femmes comme l'indique la Numeración..., plus de 20 % de l'élément féminin habitait donc les couvents à cette date.

Chez les hommes, l'évolution était sensiblement différente et les problèmes aussi. C'est sans doute pourquoi les dernières années du siècle virent s'adoucir les rigueurs de la politique de limitation.

Le 14 IX 1675, le Conseil refusa de transformer la chapelle de Nuestra Señora de los Desamparados en maison de la Compagnie, en arguant des raisons habituelles (1). En revanche, en 1683 la congrégation de Saint Philippe de Néri fut autorisée à s'installer à Lima (2). Les Bethlémites reçurent de même la permission de fonder des communautés hospitalières au Pérou, mais ils se concentrèrent surtout dans la région du Cuzco et de Cajamarca. Enfin, contre l'avis de son Conseil, Charles II qui éprouvait pour Sainte Thérèse une dévotion particulière, autorisa les Carmes déchaux à passer dans la vice-royauté. Les arguments des Conseillers sont explicites, et montrent qu'au fond les craintes déjà exprimées

(1) Pour le texte de la consulta, cf. A. G. I. Lima II. D'autres documents postérieurs in A. G. I. Lima 19.

(2) A. G. I. Indiferente general 2942.

au début du siècle restaient encore valables (1), les Carmes déchaux s'installèrent donc, par exemple à Latacunga et à Popayán, mais une autre fondation leur fut refusée pour Lima. Bientôt, ils se trouvèrent dans une situation bien difficile, au point qu'ils demandèrent à leur chapitre général de 1703 la permission de se replier sur la Nouvelle Espagne où ils étaient bien mieux implantés et depuis plus longtemps (2).

La numeración de Lima déjà citée, permet de connaître avec précision les effectifs des cinq principaux ordres. Elle indique, pour chaque couvent, le nombre de personnes de chaque catégorie qui y vivaient.

(1) Les Conseillers soulignaient : "El inconveniente general que se sigue de la multiplicidad de religiones por lo despoblados que se hallan los lugares y falta de gente para el cultivo, como también se reconoce que en las Indias son más necesarios soldados que religiosos para la defensa de sus costas y islas por lo infestadas que se hallan de piratas" (A. G. I. Lima 344).

(2) Ils arguèrent du fait que le recrutement local était à peu près nul : une quarantaine de novices en 15 ans et seulement 4 professions, dont deux guère satisfaisantes ("las dos nada a propósito /.../ hallándose con la experiencia de no ser los naturales de aquellas partes para los rigores de su religión"). Les Conseillers repoussèrent la demande, notamment parce que les arguments présentés étaient insultants pour les autres congrégations ("sería dar motivo para que la malicia discurriese en perjuicio de las demás Religiones y naturales de aquel Reyno imaginando pudiesen estar en total Relajación"). Ils soulignèrent aussi le desconsuelo des personnes qui avaient donné des sommes parfois importantes pour les fondations. Quant au repli sur la Nouvelle Espagne, ils y décelèrent plutôt des "intérêts" du siècle que les "inconvenients spirituels avancés". Consulta du 22 IX 1702 (A. G. I. Lima 344).

Son dépouillement donne le tableau suivant :

	<u>religiosos</u> <u>sacerdotes</u>	<u>coadjutores</u>	<u>donados</u>	<u>legos</u>	<u>novicios</u>	<u>coristas</u>	<u>estudiantes</u>	<u>criados y</u> <u>esclavos</u>
Dominicains 428 (403)(1)	133-33%		76		18	62	25	120-30 %
Jésuites 458 (280) (1)	96-34%	41	21		24		178	95-33%
Franciscains 393	134-34%		64		28	54		113-29%
Mercédaires 341	149-41%		1	17	12	58		90-26%
Augustins 321	134-42%		38			75		74-23%
TOTAUX 1941	639-33%				810-42%			492-25%

(1) Ces nombres ne comprennent pas les estudiantes

Les % indiquent l'importance de la catégorie par rapport à l'effectif total.

En tenant compte de tous les religieux présents à Lima à ce moment, les recenseurs trouvent un total de 2155 personnes, soit quelque 11,5 % de la population masculine. Remarquons, aussi, que les religiosos sacerdotes constituent environ le 1/3 de l'ensemble et les serviteurs, libres ou esclaves, à peu près le 1/4. Ce sont des proportions dont il faut tenir compte pour comprendre l'atmosphère des couvents.

L'analyse de ce document peut-être affinée par celle d'autres recensements provinciaux des années 1703-1704. Il s'agit d'états, parfois nominaux, établis par les définitoires liméniens, sauf celui de la

Compagnie (1). Il ressort que l'importance des communautés de la capitale par rapport à l'ensemble péruvien, déjà très forte au début du siècle, s'est encore accrue. En faisant les mêmes calculs que pour l'année 1612, on constate que les effectifs des couvents de Lima-Callao passent chez les Dominicains de 53 à 60 % de l'ensemble, et de 47 à 55 % chez les Augustins. Pour les Franciscains et les Mercédaires pour lesquels la province de Lima ne comprenait pas le sud du Pérou actuel, si l'on examine les mêmes couvents en 1612 et 1705, ceux de Lima-Callao passent respectivement de 60 à 65 % chez les Mercédaires, et de 51 à 48 % chez les Franciscains. Pour les Jésuites, en comparant les années 1612 et 1696, on constate que la place des maisons liméniennes a également baissé mais de façon relative. Leurs effectifs représentaient 72 % du total en 1612 et 62,5 % en 1696. Cependant, à cette dernière date, le nombre des établissements jésuites en province avait presque doublé par rapport à 1612, alors qu'il était resté pratiquement stable dans les autres ordres (2)

La place des couvents de Lima n'avait donc cessé de croître, à l'exception des Franciscains. On verra dans un tableau où seront indiquées les populations conventuelles des petites villes de province en 1612 et 1705, que cette croissance s'était effectuée souvent au détriment des petites villes de l'intérieur dont les religieux avaient vu leur nombre baisser dans bien des cas. Cette prépondérance sans cesse plus forte de la capitale se confirme sur un autre plan, celui de l'origine géographique des

(1) Testimonio de los autos hechos por los años de 703, 704, 705, sobre el cumplimiento de la Real Zédula de 16 de febrero de 703 que señala el número de religiosos que debe tener cada convento^{para}gozar de los privilegios de conventualidad (A. G. I. Indiferente general 3039).

(2) A. R. S. I. prov. per. vol. 6 (1). Le catalogue de 1706 ne peut être utilisé pour ces calculs car, au contraire de tous les autres, il a été établi par catégories et non par collèges.

religieux. Chez les Augustins, par exemple, pour la période 1573-1620, les Liméniens représentent 56 % du recrutement américain, et 23 % du total. Pour les années 1645-1679, on passe à 69 et 65 %, enfin, pour 1679-1700, à 76 et 70 % (1).

Chez les Franciscains, toutefois, la situation était un peu différente. Pour 1653-1680, les Liméniens constituaient 64 % des novices américains et 45 % du total des entrées. Pour 1680-1700, ces chiffres passent à 59 et 60 %. La place de Lima s'est donc affirmée, non pas au détriment de la province, mais à celui des Espagnols métropolitains, et ce, malgré l'imposition de l'alternance qui devait, en principe, aider à maintenir le recrutement péninsulaire à un certain niveau.

Toujours à propos des Franciscains, mais chez les Récollets, pour les années 1653-1700, les Liméniens ne représentaient que 6,2 % des entrées, les autres Péruviens 9,3 % et les Espagnols 84,3 %. Les quelles du criollismo n'étaient sans doute pas étrangères à ce reflux des métropolitains vers la recoleccion de Nuestra Señora de los Angeles qui était devenue un "fief" espagnol. C'est un aspect des choses dont il faudra se souvenir lorsque nous étudierons la grande crise franciscaine des années 1678-1681 (2).

Dès à présent, et sans anticiper sur les conclusions générales que nous ferons à la fin de ce chapitre, soulignons plusieurs points : la

(1) A. S. A. L., d'après les libros de profesiones des années 1573-1620, 1645-1655, 1679-1702.

(2) A. S. F. L. d'après les Registros de informaciones de novicios n° 1, 4 et 5. Ces nombres sont seulement indicatifs. En effet, les séries sont loin d'être complètes.

force de l'attrait conventuel dont les raisons diverses et profondes seront à déterminer, la multiplicité et la variété des situations personnelles à l'intérieur d'une même communauté, les difficultés rencontrées par les autorités pour réduire cette inflation, mais aussi les incertitudes et les hésitations de la politique menée à cet égard, les problèmes posés par les couvents de femmes, enfin, le poids toujours plus grand du monde conventuel liménien, tant au niveau de la ville que par rapport à l'ensemble du pays.

B - L'AUDIENCIA DE LIMA

(On trouvera une carte de l'Audiencia de Lima en annexe, à la fin de la première partie, page 329).

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, les données numériques sont beaucoup moins abondantes et précises pour les autres centres urbains de la vice-royauté. Cela est vrai pour ceux qui dépendaient de la real audiencia de Lima que nous allons étudier maintenant. Toutes les sources, cependant, concordent. Elles donnent à penser que le clergé, en général, et les réguliers, en particulier, étaient partout très nombreux, surtout eu égard aux possibilités souvent fort modestes des petites villes espagnoles de l'intérieur. Si l'on excepte quelques cités privilégiées, comme Cuzco ou Arequipa, celles-ci n'étaient souvent que des bourgades réunissant à peine, et pour longtemps encore dans bien des cas, quelques dizaines de maisons et, au maximum, quelques centaines d'Européens. Elles possédaient néanmoins plusieurs églises paroissiales et plusieurs couvents où vivaient un nombre de religieux certes réduit, mais qui, le plus souvent, représentaient une lourde charge économique. Des exemples venus des horizons divers de la real audiencia illustreront notre propos.

Très tôt, les autorités coloniales avaient averti la couronne de cette situation. Dès 1563, le comte de Nieva, vice-roi du Pérou, dénonça l'empressement des ordres à multiplier leurs couvents, surtout dans les zones riches et tempérées (1). Dans la quinzaine de cités espa-

(1) "Verdad sea que ellos no quieren fundar monasterios ni estar en dotrinas que no sea en provincia de muy buen temple y muy rica". Lima, 10 IX 1563 (A. G. I. Lima 28 A).

gnoles qu'il qualifiait de "villages parfois très petits", on comptait déjà une soixantaine de fondations.

Le souverain espagnol s'en inquiétait. Par une cédula du 27 janvier 1572, il demanda à D. Francisco de Toledo, dont les talents de réformateur étaient connus, d'étudier de près le problème, d'autant que l'arrivée des Jésuites n'allait pas manquer d'accentuer le mouvement (1).

Dans sa réponse, le vice-roi confirma que chaque petite cité des audiencias de Lima et de Charcas avait au moins trois couvents, comme Huánuco, Huamanga, Arequipa, Potosí, La Paz, quelquefois deux comme la lointaine Chachapoyas, souvent quatre comme Trujillo, La Plata, ou cinq comme Cuzco. Par voie de conséquence, les édifices les plus importants étaient les monastères, construits, bien sûr, par le travail des Indiens, dans certains cas, même, au prix de leur vie. Il s'agissait, de plus, de bâtiments souvent trop vastes et mal adaptés à leurs fins. En outre, les religieux y vivaient de l'aumône des vecinos, et constituaient une lourde charge pour les actifs. Les frères auraient mieux fait, selon D. F. de Toledo, d'aller se consacrer à un travail vraiment missionnaire dans les campagnes reculées où ils faisaient cruellement défaut (2).

En utilisant les renseignements fournis par le recensement du marquis de Montesclaros en 1612 et les précisions apportées par F. Antonio Vázquez de Espinosa pour la période 1615-1620 (3), on s'aperçoit

(1) A. G. I. Lima 569, lib. 13, f. 397_r.

(2) "ni parescen casas de religión, ni tienen la traza de ellas para poderlo ser". La Plata, 3 VI 1573 (A. G. I. Lima 29).

(3) op. cit. IIa parte, lib. IV, cap. 45-51.

que Huamanga, dont le nombre de vecinos s'élevait à peine à 400, avait 42 religieux (9 Dominicains, 15 Franciscains, 7 Mercédares et 11 Jésuites). Au tout début du siècle, donc dix ou douze ans en arrière, ils n'étaient qu'une vingtaine selon F. Reginaldo de Lizárraga (1).

D'autres exemples. Lors du passage de F. Antonio Vázquez de Espinosa au Pérou, Huánuco était peuplée d'une centaine d'Espagnols et de 400 métis environ. La cité s'acheminait déjà vers une décadence dont on reparlera. Un lustre auparavant, on y dénombrait pourtant 48 religieux : 12 Dominicains, 12 Franciscains, 10 Augustins et 14 Mercédares. A la même date, Arequipa avait 64 frères pour 300 Espagnols ; Trujillo, la capitale du Nord, abritait moins de 500 vecinos et 68 réguliers dans deux couvents de 20 moradores chacun, ceux des Augustins et de la Merci, deux autres de 16 et 12 frères pour les Frères Mineurs et les Prêcheurs.

On pourrait multiplier les exemples. Chancay et Pisco, avec une centaine d'Européens, avaient 8 Franciscains. Ils étaient 20 à Pisco pour 150 Espagnols. Dans les deux communautés de Chachapoyas (200 vecinos), on dénombrait 8 Franciscains et 10 Mercédares. Cuzco, la seconde ville espagnole après Lima, avait 219 religieux pour à peine plus de 3500 Européens : les Dominicains étaient 40, les Franciscains et les Augustins 50, les Mercédares 49, les Jésuites 30 (2).

Le marquis de Montesclaros avait accompagné son recensement d'une liste des couvents jugés superflus, et qui auraient dû être supprimés. Il proposa que le nombre des communautés soit réduit de 4 à 2

(1) Op. cit. lib. I^o, cap. LXXVI et LXXVII.

(2) Pour la progression des effectifs réguliers du Cuzco à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, cf. les résultats d'une enquête réalisée au mois de février 1594 par l'alcalde ordinario D. Luis Ponce de León auprès des supérieurs des divers couvents (A. G. I. Lima 273), et les chiffres donnés vers 1600 par F. Reginaldo de Lizárraga; op. cit. lib. I, cap. LXXIX.

à Trujillo, Huánuco et Huamanga, de 2 à 1 à Chachapoyas, Saña et Cañete, de 3 à 2 à Ica, de 5 à 3 à Arequipa, et de 6 à 3 au Cuzco ! Le vice-roi précisa, d'ailleurs, que certains couvents étaient maintenus dans son projet pour des raisons de pure commodité logistique, et non du fait de leur utilité locale (1).

La couronne, bien sûr, essaya de porter remède à cette situation, mais sans oser suivre les suggestions du marquis. Elle avait reçu du pape, le 23 décembre 1611, un bref ordonnant la fermeture de tous les couvents de moins de 8 religieux. Cependant, sur place, l'archevêque se rendit vite compte que cette mesure allait porter un rude coup aux cités les plus petites, sans pour autant soulager le poids supporté par les agglomérations moyennes. En effet, si les réguliers étaient une lourde charge sur le plan économique, ils assuraient néanmoins des fonctions sociales très importantes, par les confréries qu'ils patronnaient, l'enseignement qu'ils dispensaient, les secours qu'ils distribuaient, sans parler de l'assistance spirituelle et de l'encadrement des masses indiennes environnantes. Compte tenu de toutes ces implications, le prélat devait décider bientôt de suspendre l'application du bref "qui aurait causé une désolation spirituelle irrémédiable" (2).

A ce propos, il n'est pas insignifiant de remarquer que, dans le temps où l'économie de certaines cités s'essouffle ou même s'endort, alors que leur population stagne et parfois régresse, le nombre de leurs religieux ne suit pas forcément la même courbe. Il arrive même de trouver dans la documentation de l'époque des demandes d'ouverture de cou-

(1) "Demás de los apuntados, se dexan otros en muchos lugares de tan corta vezindad que pudieran muy bien pasar sin ellos, pero si esto se apretase, sería desacomodar las religiones, pues siendo las mudanças i consignaciones a tan largas distancias, andarían siempre los religiosos indecentemente aposentados si no hallasen dónde recogerse" (A. G. I. Lima 275, f. 524r).

(2) 25 avril 1615 (A. G. I. Lima 301). Le souverain confirme cette décision le 18 juin 1616 (A. G. I. Lima 571, lib. 17, f. 225v-226v).

vents (surtout féminins) motivées par la pauvreté des habitants de la région où devait se faire l'implantation de la nouvelle communauté. Cela peut, bien sûr, paraître aberrant dans la logique de l'économie telle qu'on la conçoit de nos jours. Comment justifier la création d'un monastère, en arguant des difficultés matérielles d'une population qui allait être obligée de supporter, en grande partie, de façon plus ou moins directe, l'entretien des religieux et des religieuses ? Les autorités coloniales ne manquaient pas, d'ailleurs, de signaler la contradiction. Il n'en reste pas moins que ces demandes sont tout à fait révélatrices d'un état d'esprit, reflet à la fois d'une structure sociale, et d'une conception de l'Eglise qui jouait, du fait de sa mission spirituelle, de son action culturelle, de ses fonctions sociales et de son poids économique, un rôle à bien des égards protecteur et régulateur.

Un exemple ? Au cours des années 1620-1630, les habitants de León de Huánuco font de longues démarches opiniâtres en vue de faire ériger leur église en cathédrale, et d'obtenir un couvent pour les femmes. Or, les mémoires adressés au roi par le cabildo ou son procureur, le capitaine Andrés Deza, signalent que la ville, autrefois prospère, s'enfonce peu à peu dans une décadence toujours plus inquiétante (1) . Si leur requête était acceptée, ils espéraient freiner l'exode, maintenir dans leur ville une infrastructure ecclésiastique et, par tant, económico-sociale. La real

-
- (1) "Ha llegado esta ciudad de León de Guánuco a tan extrema Ruina, assí con la poca asistencia que los vecinos feudatarios hacen en ella como con otras incomodidades, que desto a resultado que sea considerado por este cabildo que el remedio que puede aver es de supplicar humildemente a Vuestra Magestad, se sirba de favorecerla con que se le dé obispo". Le cabildo, 13 avril 1622 (A. G. I. Lima 175).
"Agora de presente, está arruinada, caída, acabada y desavecinada, porque los vecinos feudatarios la han dejado y desamparado, dejando perder sus casas, por haberse ido a vivir y estar de asiento en la ciudad de Los Reyes con sus mugeres e hijos". Andrés Deza, Madrid, 17 janvier 1628 (A. G. I. Indiferente general 756).
On aura une bonne idée des difficultés et de la vie dans les couvents déjà existants de Huánuco à cette époque d'après le Libro capitular del Convento de San Agustín de la ciudad de Huánuco (B. N. L. Ms. B823).
-

audiencia invitée à donner son avis, se posa des questions sur l'efficacité du projet, comme sur cette manière d'envisager ce que l'on appellerait aujourd'hui "une relance économique" (1).

Le Conseil veillait d'ailleurs à limiter le nombre des fondations. Ainsi, il refusa pendant longtemps l'ouverture d'un collège jésuite à Huancavelica (2). Néanmoins, il avait quelquefois bien des difficultés à faire respecter sa volonté en ce domaine. Ce fut le cas à Arequipa, vers le milieu du XVII^e siècle. La cité comprenait alors 6 couvents pour les hommes et un pour les femmes. Le nombre des frères oscillait entre 50 et une soixantaine, quant aux moniales de Santa Catalina, elles étaient 46 ou 48 plus les oblates "et un grand nombre d'esclaves de Dieu" (3). Le plus récent de ces couvents, était celui des Récollets franciscains dont un riche vecino avait décidé la création par testament en laissant les fonds nécessaires à sa construction. Le Conseil des Indes consulté refusa cette pieuse intention. Il suggéra plutôt l'organisation d'une oeuvre charitable d'un intérêt plus immédiat et concret (4). Entre temps, sans attendre l'assentiment royal, le conseil municipal de la ville avait décidé la construction et la communauté avait été fondée. Lorsque ces faits parvinrent à la connaissance des Conseillers, des sanctions furent prises. Les membres du cabildo incriminé et le corregidor furent condamnés chacun à 300 pesos d'amende (5).

(1) "Parece que la ciudad funda su pretensión en que está muy acavada por aver faltado los vecinos y estar pobres los que tiene y le parece que teniendo obispo terná quien la ayude y favorezca y procure su acrecentamiento y que con esto aumentarán los pobladores y que avrá un seminario (...) un convento de monjas". Lima, 26 mai 1629 (A. G. I. Lima 99).

(2) R. C. du 22 janvier 1648 (A. G. I. Lima 573, lib. 23).

(3) Relación del obispado de Arequipa (1649) in Relaciones geográficas de Indias. Madrid, 1897 ; t. II, p. XII-XXI.

(4) R. C. du 23 mai 1652 (A. G. I. Lima 573, lib. 24, f. 61_r-62_r)

(5) R. C. du 16 septembre 1656 (ibid., lib. 25, f. 82_v-83_v).

D'autres cas montreront bien les difficultés diverses qui pouvaient surgir, lorsqu'un ordre essayait à tout prix de s'installer de manière définitive dans telle ou telle bourgade perdue au fonds de sa province.

Les Frères Prêcheurs avaient fondé vers 1652 une hospedería à Moquegua. Cet établissement n'avait droit ni au titre de couvent, ni aux prérogatives qui y étaient attachés. En 1684, l'ordre entreprit de parachever son installation et d'obtenir les privilèges conventuels. Il arguait, pour cela, du fait que 6 ou 8 frères pourraient vivre des revenus de la communauté, que la catéchèse des enfants avait bien besoin de leur présence, enfin qu'ils avaient déjà suscité sur place plusieurs vocations.

Le curé de la ville était d'un avis tout différent. Il souligna, d'abord, que la cité ne comprenait guère que 60 ou 70 familles espagnoles, soit à peine 1500 âmes en comptant les métis et la domesticité. Or, il y avait déjà 10 prêtres et un sacristán mayor qui, pour la plupart, ne vivaient que des fondations de messes, les capellanías, et craignaient de voir le couvent dominicain attirer vers lui les pieuses intentions des hacendados de la contrée (1). D'autre part, depuis longtemps, les curés successifs étaient en conflit avec les Prêcheurs. Ceux-ci voulaient avoir la possibilité d'organiser des neuvaines, des anniversaires et des messes chantées qui, normalement, devaient revenir au seul cura propietario dont les moyens d'existence étaient déjà fort réduits. La création du couvent permettrait aux religieux d'arriver à leurs fins, et le plaignant annonçait : "une guerre perpétuelle avec le curé attaché à la défense de ses droits". Pour sa part, il exigerait désormais que les hacendados lui versent chaque année une somme proportionnelle à leurs revenus, et ce, que l'on fasse appel ou non à ses services ! Il donna, de même, une description détaillée de l'installation

(1) "... a no tener los más sus patrimonios o capellanías, mendigarán con desdoro del estado". Lettre de D. Antonio Coronel de Cáceres y Ulloa (4 septembre 1684) in Expediente sobre la petición presentada por F. Antonio de Morales prior de la hospedería de la orden de Predicadores para que se eleve dicha hospedería a la categoría de monasterio (B. N. L. Ms. 1213).

des Prêcheurs, pour montrer que ceux-ci ne réunissaient aucune des conditions matérielles indispensables à une véritable vie conventuelle et à une stricte observance régulière (1). Enfin, le curé souligna que la ferveur et le zèle des frères étaient bien retombés, depuis qu'ils s'étaient rendu compte de la médiocrité des revenus de leur hospedería. Tandis que le supérieur restait sur place pour s'occuper d'affaires qui n'avaient rien à voir avec sa mission, les autres religieux sillonnaient les vallées d'alentour pour y demander l'aumône aux maîtres de charcas. C'était là, en quelque sorte, une concurrence déloyale (2).

Un peu plus au sud, l'hospedería franciscaine d'Arica est aussi un bon exemple des difficultés rencontrées par ces couvents qui n'osaient pas dire leur nom dans des régions souvent inhospitalières et isolées. Cette fondation, faite sans autorisation royale, était "une source constante de discorde" avec l'évêque d'Arequipa. De plus, toutes les conditions semblaient réunies pour empêcher une véritable vie conventuelle. Le climat, d'abord, interdisait aux frères la simple bure prescrite par la règle (3). L'isolement par rapport aux principaux couvents de la province, les distances et les dangers de la traversée des Andes, faisaient que les provinciaux ne s'y rendaient jamais pour y réformer ce qui aurait eu bien besoin de l'être. Il n'y avait point de clôture. Comment aurait-elle existé,

(1) "tienen (...) unas paredes no acabadas para una capilla no pequeña y tienen su sagrario con el Santísimo colocado en un pequeño aposento que está junto al saguán o portería (...) tienen sólo tres o cuatro aposentos sin que tengan más habitación ni morada y todo esto patente, sin clausura ni serca..." ibid.

(2) "No tienen escuela, ni clase de gramática, ni maestro que enseñe, que el que hace oficio de Prelado que es el que solo de ordinario asiste, bas-
tantemente le ocupan otros negocios o no lo quiere hacer..." ibid.

(3) "... por ser muy sanos que estén, los Religiosos an de traer calçado y lienço y otros abrigos que son contra ella (la règle) y de otra manera enferman y mueren, y aun trayendo todos estos reparos casi siempre están enfermos". Libro de esta provincia de San Antonio de los Charcas (1637-1656) op. cit. définitoire du 24 juillet 1651.

puisque les frères tenaient, en fait une véritable auberge pour les voyageurs (1) ?

Ailleurs, la création de nouvelles hospederías pouvait susciter des problèmes non plus seulement avec l'ordinaire et le clergé séculier, mais aussi avec les autres communautés déjà en place. Ainsi, en 1686, les Franciscains de Cajamarca portèrent plainte contre les Augustins et les Mercédaires. Ceux-ci venaient d'ouvrir deux maisons de ce type. Les Frères Mineurs faisaient valoir le surcroît de corvées pour les Indiens de la région et les difficultés de subsistance prévisibles pour les religieux. Le provincial des Augustins de Lima se justifia, en écrivant que de nombreux frères de son ordre : "se cachent à Cajamarca comme en haute mer, ce qui est une cause de relâchement et de grand scandale" (2).

En ce qui concerne les effectifs, il ne semble pas que l'on ait assisté en province à la même progression qu'à Lima. Si l'on compare les chiffres du recensement de 1612 et ceux des années 1703-1705 déjà cités, on constate qu'en l'espace de près d'un siècle, le nombre des Franciscains avait baissé dans des proportions parfois importantes, à Huánuco et Saña (de 12 à 8), Trujillo (de 16 à 6), Chachapoyas (de 8 à 6), Cañete (de 8 à 4) et Pisco (de 20 à 11). A Huamanga, ils se maintenaient à peine (de 15 à 14). L'ordre de la Merci avait, lui aussi, des communautés plus restreintes en 1705 qu'en 1612, c'était le cas de Ica où l'on était passé de 10 à 9 frères, de Trujillo (de 20 à 13), de Huánuco (de 14 à 10) et de Cha-

(1) Un des motifs pour la fermeture de l'hospedería était, en effet, le suivant : "El no tener clausura dicha fundación y estar fuera de poblado, ocasión que aya muchas transgresiones de la Regla como yr a cavallo a la ciudad y otros que por la modestia aquí no se expresan (...) y (...) el estar continuamente hecha hospedería de seculares con que no ay observancia de la disciplina regular de nuestro estado".

(2) B. N. M. Ms. 3562.

chapoyas (de 10 à 9). Pour ces deux ordres, les chiffres du sud de l'actuel Pérou nous manquent, puisque les couvents de cette zone dépendaient des provinciaux de Cuzco et non de ceux de Lima qui avaient fait les recensements que nous utilisons. Peut-être la situation était-elle différente et la tendance moins marquée au Cuzco, à Arequipa, qui étaient des centres importants ?

Les Augustins eux, au contraire, avaient des effectifs en progression à peu près partout, de même que les Jésuites. Chez les Dominicains, malgré quelques baisses à Huánuco, Trujillo ou dans certains couvents installés en zone indienne comme Yauyos et Parinacochas, le nombre des frères était aussi en progression. Celle-ci était surtout nette dans des villas comme Cuzco où il passait de 40 à 62, Huamanga (de 9 à 13), Huancavelica (de 8 à 15), Arequipa (de 12 à 15).

Dans l'ensemble, on peut dire que la progression des effectifs, si forte au début du XVII^e siècle et jusque vers son milieu, s'est quelque peu ralentie par la suite. Il est également significatif de constater que les ordres autorisés à s'installer à la fin du siècle n'ont guère réussi à attirer beaucoup de vocations. Nous avons vu le cas des Carmes déchaux. Il en est de même de l'Oratoire qui ne parvient guère à s'implanter au Cuzco ; quant aux Bethlémites de Nuestra Señora de la Almudena, de 1698 à 1720, ils reçoivent 39 novices dont 25, seulement, devaient prononcer leurs vœux définitifs (1).

Notons, en outre, que si dans certains cas on remarque une augmentation du nombre des religieux de tel ou tel ordre dans telle ou telle ville entre 1612 et 1705, d'autres sources nous apprennent que, dans l'intervalle, les couvents avaient atteint des effectifs plus élevés. Le nombre

(1) Cf. Le libro I^o de Recepciones del Santo hábito de la Religión Betleemítica (...) de Nuestra Señora de la Almudena (A. H. C. - A. C. C. C. leg. 13, cuad. 4).

de 1705 correspond en fait à une baisse par rapport à 1650 ou 1680 (1). D'autre part, nos ignorances sur l'évolution de la démographie espagnole dans les villes de l'intérieur ou de la côte, nous interdisent d'apprécier avec exactitude l'ampleur et le sens relatif du mouvement.

Au travers des variations de la population conventuelle, on voit néanmoins se dessiner le pouvoir d'attraction de certaines capitales régionales dont la vocation se confirme : Cuzco, Arequipa ou Huamanga. Pour d'autres, comme Huánuco, la diminution du nombre des religieux est la preuve irréfutable d'une décadence définitive (2). A Trujillo, au contraire, ce n'est que la conséquence, provisoire, des difficultés d'une cité durement frappée par des cataclysmes naturels.

Dans les couvents de femmes, l'évolution était fort différente. On y trouvait des problèmes rappelant tout à fait ceux que nous avons vus à Lima.

Ainsi, en 1664, l'abbesse des Clarisses du Cuzco avait représenté au définitoire franciscain les difficultés qu'elle rencontrait à maintenir sa communauté dans la stricte observance régulière. La raison fondamentale en était le trop grand nombre de moniales et de niñas élevées dans le couvent. Elle demandait en conséquence aux définites de ne plus admettre de novices ni de jeunes seglares (3). Ils accédèrent à sa requête

(1) Comparer, par exemple, les chiffres de 1705 avec ceux donnés, en 1650, par F. Joan Martín Maldonado op. cit., ou avec les recensements réélusés en 1680 par l'ordinaire à Trujillo et Arequipa (A. S. V. _A. C. C. relaciones, Arequipen).

(2) Cf. les difficultés du couvent augustin de la ville in Libro de consulta de este convento de Nuestro Padre San Agustín de Huánuco (16 septembre 1697 - 20 juin 1779) (B. N. L. Ms. B 1097).

(3) Parmi les documents examinés le 28 novembre 1664, les définites notent en effet : "Una petición presentada por la madre abadesa, madres perpetuas y definidoras actuales del monasterio de Santa Clara de esta dicha ciudad en que rrepresentando los graves inconvenientes que se experimentan de presente, y otros que se temen de futuro, por la multitud grande que ai en el dicho monasterio assí de monjas como de niñas que se crían en él, piden con todo encaresimiento se sierre la puerta a la rresepcción y entrada de las unas como de las otras!" Libro de esta provincia de San Antonio de las (sic) Charcas (29 janvier 1656-25 novembre 1690) B. N. L. Ms. B 1768.

et précisèrent que l'interdiction resterait valable jusqu'à ce que les monjas de velo negro soient moins de 100. D'après leurs calculs, c'était un maximum, étant donné les ressources de la communauté. Cet effectif représentait une chute des effectifs de l'ordre du tiers, puisque, à la même date, le chroniqueur de la province, F. Diego de Mendoza, les estimait à 150 environ (1).

En 1678, les Clarisses de Trujillo avaient chacune 5 ou 6 servantes. D'après l'évêque de la ville, cela avait pour conséquence de rendre impossibles "la direction, le gouvernement et l'administration" de la communauté, sans parler de la confusion dommageable qui s'était ins-taurée. Les seglares "faisaient le mur" quand bon leur semblait (2). Elles favorisaient les agissements de certains devotos de monjas qui profitaient du peu de rigueur de la clôture (3). A la fin du siècle, le problème était toujours aussi préoccupant. D'après l'évêché, les Clarisses atteignaient le nombre de 120, plus une foule de servantes, de seglares et d'esclaves (4). La situation économique du couvent était fort préoccupante. Les propriétaires des haciendas qui assuraient les rentes avaient disparu. Leurs héritiers se souciaient bien peu de faire face à des obligations presque centenaires. Malgré tout, il était bien difficile à l'ordinaire de porter remède à cette situation. La ville tirait vanité de ses couvents dont l'importance

(1) F. Diego de Mendoza, Chrónica de la provincia de San Antonio de los Charcas del orden de Nro. Seráfico Padre San Francisco. Madrid, 1665, lib. I, cap. XI. Il estimait leurs revenus annuels à 20 000 pesos.

(2) "saltan por las tapias quando se les antoja" Lettre de l'évêque du 26 janvier 1678. (A. G. I. Lima 307).

(3) "hay (...) grande cantidad de debotos así seculares como eclesiásticos (...) que clausura no la a avido ni la ai, porque entran y salen seglares y mugeres quando quieren" ibid.

(4) "... 120, sin la multitud de criadas y otras seglares, causando un desorden indecible, entrando y saliendo...". Lettre de l'évêque du 19 septembre 1700 (A. G. I. Lima 528).

était pourtant sans commune mesure avec ses besoins réels, mais il était impossible de faire entendre raison aux édiles porte-parole en cela de leurs administrés (1).

Plusieurs documents franciscains de la fin du siècle nous montrent, en quelque sorte de l'intérieur, les problèmes des Clarisses, aussi bien au Cuzco qu'à Trujillo. Dans ses patentes exhortativas, le commissaire général du Pérou, F. Felix de Como, dénonçait "le relâchement et les abus" introduits dans les couvents (2). Il appelait à une stricte observance des vœux, s'inquiétait du manque de place en raison du nombre de religieuses (3), interdisait tout ce qui pouvait porter atteinte au renom de l'ordre (4), exigeait une meilleure formation spirituelle des novices et une surveillance plus étroite des seglares ou des servantes. Enfin, il demandait aux abbesses de modérer la croissance des effectifs, sans quoi on courait à la ruine, toutes choses qui rappellent de façon très précise ce que nous avons vu dans la capitale de la vice-royauté.

De la même façon, en 1680, le couvent de Santa Catalina à Arequipa abritait 75 monjas de velo negro, 17 de velo blanco, 1 novice et 14 oblates, mais aussi, 75 jeunes seglares et surtout 137 servantes... (5).

Tout cela explique pourquoi, la politique des autorités avait

(1) "Esta es tierra pobrísima, pero con mucha ambición" ibid.

(2) "... Las relajaciones y abusos que ha introducido al enemigo común en lo sagrado de los monasterios destos reynos" in Libro de patentes de los Muy Reverendos Padres Comisarios Generales del Perú (B. M. R. E. Ms. 5-12), patente exhortativas a las monjas del Cuzco (f. 67_v-68_r) et idem a las monjas de Trujillo (f. 69_r-72_v)

(3) "Por lo mucho que con el tiempo se ha ocupado con las seldas (...) resulta el menoscabo evidente de la pública utilidad del monasterio y la imposibilidad de otras celdas" Ibid.

(4) "Porque de las exterioridades de esse sagrado monasterio depende el crédito de su interior, hermosura y religiosas observancia (...) se oponen inmediatamente los abusos que ha introducido el tiempo de comedias, danzas, músicas, vailles y festejos, aunque sean de niñas seculares" Ibid. Dans ce même volume, on trouva des documents analogues, en particulier f. 73_r-74_v, 114_v-121_v, 180_v-181_v.

(5) Relatio du 9 mars 1680 (A. S. V - A. C. C. relaciones, Arequipen.).

consisté à refuser l'ouverture de trop nombreux couvents féminins dans la crainte de les voir bientôt se gonfler de façon exagérée, et connaître les mêmes problèmes que leurs prédécesseurs. Plusieurs communautés furent certes autorisées à s'installer, mais il s'agissait de Carmélites, à Huamanga en 1678 ou à Arequipa en 1684 (1), dont la règle limitait de façon impérative le nombre des religieuses à 24. L'expérience avait montré que cet ordre tenait ses promesses (2).

(1) Cf. les consultas correspondantes in A. G. I. Lima 12.

(2) Au début du XVIII^e siècle, l'évêque du Cuzco montrait que les difficultés n'avaient nullement l'air de s'arranger dans les couvents de femmes de la ville. Il indiquait, entre autres choses, que l'entassement était souvent la cause d'épidémies : "En ellos, por ser grande la concurrencia de las que anhelan dedicarse a Dios en la vida religiosa y monástica, se experimentan cada año grandes enfermedades contagiosas que apestan" 6 décembre 1718 (A. G. I. Lima 526).

Nombre de religieux en 1612 (A. G. I. Indiférente general 3018) et 1705 (A. G. I. Indiferente general 3039), dans les principales ville du Pérou colonial.

Seuls figurent les couvents où la comparaison a été possible.

Les chiffres de population pour la période 1615-1620 sont ceux indiqués par F. Antonio Vázquez de Espinosa dans son Compendio..., les nombres de religieux entre parenthèses sont ceux de 1705.

	population espagnole en 1615-1620	Total des religieux en 1612	Domini- cains	Francis- cains	Augus- tins	Merce- daires
Lima	10.000 <u>vec.</u>	808	180(319)	172(198)	146(226)	
Callao		36	12 (12)	10 (15)	8 (14)	
Huamanga	400 <u>vecinos</u>	42	9 (13)	14 (14)		
Huancavelica	400 <u>vecinos</u>	8	6 (15)			
Cuzco	+ 3500 esp.	219	40 (59)		50 (56)	
Arequipa	300 esp.	64	12 (15)		12 (17)	
Huanuco	100 esp. 400 métis	48	12 (8)	12 (8)	10 (12)	14 (12)
Trujillo	+ 400 <u>vec.</u>	68	12 (7)	16 (16)	20 (17)	20 (17)
Chachapoyas	+ 200 <u>vec.</u>	18		8 (8)		
Saña		22		12 (8)	10 (8)	
Chancay	100 esp.	8		8 (9)		
Cañete	100 <u>vecinos</u>	8		8 (4)	6 (6)	
Pisco	150 <u>Espagnols</u>	20		20 (11)		
Ica	200 <u>vecinos</u>	30			12 (14)	
Chincha	100 <u>Espagnols</u>	12	12 (10)			
Cajamarca	100 <u>Espagnols</u>	11		11 (20)		
Piura	100 <u>vecinos</u>	6				6 (11)

C - L' AUDIENCIA DE CHARCAS

(On trouvera une carte de l'Audiencia de Charcas en annexe à la fin de la première partie page 323).

La juridiction de la real audiencia de Charcas s'étendait sur des territoires immenses. Elle allait du sud de l'actuel Pérou jusqu'au Paraguay, du débouché atlantique du Rfo de la Plata jusqu'aux rivages du Pacifique, au nord du Chili.

Si l'on excepte la région correspondant, grosso modo, à la zone andine de la Bolivie d'aujourd'hui, la majeure partie de l'audiencia était constituée par des gouvernements où l'installation européenne était souvent tardive, clairsemée et précaire.

Cette différence se retrouve en ce qui concerne la question traitée ici. Dans les Andes du Haut Pérou, comme on disait alors, les problèmes ecclésiastiques rappellent fort ceux des petites cités espagnoles dont on a déjà parlé.

En 1590, le chantre de la cathédrale de La Plata, le Dr. D. Diego Felipe de Molina, écrivait au retour d'une visite de l'évêché, que le pays comptait beaucoup trop de prêtres. C'est pourquoi il pensait mettre deux curés par paroisse indienne, dans le seul but de leur trouver une occupation et un moyen d'existence, malgré les problèmes et l'augmentation des charges que cette mesure risquait d'entraîner pour les Indiens (1).

Dès le début du siècle suivant, les responsables civils et religieux de la real audiencia ne manquèrent pas d'attirer l'attention de la couronne sur ces questions comme le faisaient leurs collègues de Lima. En

(1) "con el motivo más de acomodar los muchos que están vacos, que padecen pobreza y miseria, que de atender a la comodidad de los yndios". Memorial en relación de la visita general deste obispado de los Charcas (A. G. I. Charcas 17)

1606, le président D. Alonso Maldonado de Torres demanda au Conseil de ne plus envoyer de missionnaires, tant étaient nombreux les réguliers déjà sur place (1). Ces informations devaient amener une cédula royale du 26 VII 1608 dans laquelle le souverain ordonna aux oidores d'étudier de près la question, et l'opportunité de fermer certains couvents (2). La real audiencia, sur place, n'ignorait pas la complexité de la question. Dans sa réponse, elle se contenta de demander au roi de refuser avec fermeté toute fondation nouvelle. Il suffisait, en effet, disait-elle, qu'un ordre soit autorisé à s'installer dans une ville, pour que, aussitôt, les autres veuillent en faire autant, poussés par on ne sait quelle émulation suspecte (3).

Si l'on utilise, comme précédemment, les informations de F. Antonio Vázquez de Espinosa et celles du recensement de 1612, il ressort que La Paz, qui ne comptait guère plus de 200 vecinos espagnols, abritait 8 Dominicains, 25 Franciscains, 15 Augustins, 10 Mercédares et 15 Jésuites. A La Plata, siège de la real audiencia, où vivaient environ 3000 Européens des deux sexes, on dénombrait 30 Dominicains, 40 Franciscains, 24 Augustins, 13 Mercédares et 17 Jésuites, soit 124 religieux. Les villes minières, véritables centres économiques du pays, avaient aussi une population conventuelle importante. A Potosí, où les vecinos espagnols étaient plus de 4000, on comptait près d'une centaine de réguliers : 15 Prêcheurs, 23 Mercédares, 20 pour chacun des ordres franciscain et augustin ainsi que pour la Compagnie. A Oruro, centre minier de l'altiplano,

(1) Potosí, 9 IV 1606 (A. G. I. Charcas 18).

(2) "...lo que toca a la abundancia que ai en esas partes de combentos, y si convendrá reducirlos a menos y no dar licencia en lo de adelante para que se edifiquen más" (ibid).

(3) Lettre au Conseil, 1 II 1610 (A. N. B. cartas 1143).

en 1607, pour 905 Européens, il y avait 17 frères. Quelques années plus tard, les chiffres étaient passés respectivement à un millier et 24 (1).

Dans les confins, comme les gouvernements du Paraguay, du Tucumán ou du Río de la Plata, les religieux étaient certes beaucoup moins nombreux, mais, de l'avis des responsables de l'administration, ils l'étaient encore trop, étant donné les possibilités très modestes des petites cités espagnoles.

Ainsi, dans le Tucumán, il ressort de deux lettres du gouverneur D. Alonso de Ribera qu'entre 1607 et 1609, la situation était la suivante : Santiago del Estero, siège du gouvernement avait 100 vecinos, 9 clérigos, quelques ordinands, 8 Mercédaires, 5 Jésuites et 7 Franciscains. Nous ajouterons que la ville était constituée en tout et pour tout de 40 maisons. A Tucumán (32 vecinos) outre le curé, on dénombrait 2 Mercédaires et 3 Franciscains, Córdoba (60 vecinos) comptait 5 Franciscains, 3 frères de la Merci, 2 Jésuites et 4 Prêcheurs, Esteco (33 vecinos) avait un curé, son vicaire et 6 religieux, Salta (30 vecinos) un curé, un vicaire 2 Franciscains et 2 Mercedaires, Madrid de las Juntas (10 vecinos) un curé, un vicaire et 2 Franciscains, Jujuy qui réunissait à peine 25 maisons avait son curé et un frère de la Merci... (2). Dans sa lettre du 7 III 1609, accompagnée d'ailleurs de mémoires des responsables des différents ordres, le gouverneur, ne cachait pas les grandes difficultés rencontrées par les religieux de ces petites communautés réduites souvent à la misère :

"Todos son muy pobres y se sustentan con mucho travaxo y los dñas pasados despobló el custodio de esta provyncia de Sant Francisco el convento de Xuxuy donde avfa un frayle solamente y éste no podía comer en su convento e yva comer en casa de

(1) Description d' Oruro, 15 XII 1607 (A. G. I. Charcas 32).

(2) 19 III 1607 et 7 III 1609 (A. G. I. Charcas 26 et 48).

los vezinos cada día y por parecerle al custodio que era indencia, le quitó (...). Los conventos de esta provyncia no pueden dexar de pasar necesidad porque los pueblos son muy pequeños y muy cortos y ay en ellos muchos conventos y no los pueden sustentar y cada día va esta tierra en diminución y se van acavando los yndios y creciendo las necesidades y los conventos tienen dos o tres flayres y algunos uno".

Il estimait qu'en Espagne, pour subvenir à un aussi grand nombre de couvents, il fallait 3 ou 4000 vecinos. Or, dans tout le Tucumán, ces derniers étaient 300, et les Européens en âge de porter les armes à peine 700 (1).

A Buenos Aires, en 1619, la situation était à peu près identique. D'après D. Diego de Góngora, le couvent franciscain n'avait que son gardien (2), celui des Prêcheurs était habité par le prieur et un frère lai. Il y avait 2 religieux chez les Mercédaires et 5 chez les Jésuites.

Dans l'Est de l'actuelle Bolivie qui correspondait à l'évêché de Santa Cruz, le prélat dressa un tableau très intéressant des problèmes de son diocèse. Mizque, par exemple, était constituée à l'époque d'une cinquantaine de maisons espagnoles et de 14 haciendas dans les alentours. Or, outre l'église dont s'occupaient deux prêtres, il y avait un couvent franciscain avec 6 frères, un autre pour 4 Dominicains et une communauté de 5 Augustins (3).

(1) 21 III 1607 (A. G. I. Charcas 26).

(2) "El guardián y algunos muchachos frailecitos, hijos de vecinos, los catetiza (sic) e ynstruye, sirbiéndose dellos para el culto dibino". Buenos Aires, 8 II 1619 (A. G. I. Charcas 27).

(3) I III 1619 (A. G. I. Charcas 139).

Même dans des centres plus importants et des zones de colonisation espagnole moins clairsemée, les difficultés ne manquaient pas dès que le vent de la fortune tournait et devenait contraire. En 1612, La Paz avait 73 religieux. Leur nombre était tombé à la moitié, à peine, en 1627 (1). Les frères restants en étaient même réduits à quitter leur couvent à la recherche d'une problématique subsistance dans les villages indiens (2). La real audiencia de Charcas peignait d'ailleurs certains religieux de la région comme de véritables mendiants. Les oidores recommandaient de n'accepter dans les ordres que des personnes choisies ("de mucha aprovación y limpieza") car, déjà, l'habit avait été donné à des mulâtres ou à des métis, que leurs précaires conditions d'existence et leurs "mauvais penchants" rendaient "très licencieux" et enclins à "bien des désordres" (3). En 1651, le nombre des religieux de La Paz était remonté à une soixantaine. La ville, siège d'un évêché, avait aussi un chapitre, soit une dizaine de séculiers et les curés des trois paroisses indiennes. Un détail révélateur : deux charges de racioneros de la cathédrale étaient inoccupées, personne n'ayant voulu s'y porter candidat. Elles rapportaient, en effet, moins de 800 pesos, et encore ne s'agissait-il que de pesos de huit réaux (4).

Comme dans d'autres régions, la couronne avait demandé à la real audiencia de Charcas de veiller avec grand soin à ce que des ordres non autorisés à passer aux Indes n'essaient point, d'une façon détournée, de s'installer dans les régions soumises à son autorité (5). Cependant, les

(1) Lettre de l'évêque, 10 I 1627 (A. G. I. Charcas 138).

(2) "Andan exclaustrados en los pueblos de los yndios sin ningún provecho de éstos" Lettre du chapitre, 9 II 1632 (A. G. I. Charcas 141).

(3) 25 I 1632 (A. G. I. Charcas 138).

(4) Relación del obispado de La Paz, 2 V 1651 (A. G. I. Charcas 138).

(5) Cette real cédula concernait les Bénédictins, les Carmélites, les Trinitaires et les Hiéronymites dont certains étaient passés sans autorisation en Amérique : "Limpiéis la tierra de gente tan perniciosa, escribiéndome carta particular, distinta de todas las demás, testimonios auténticos de cada caso particular, y no os avéis de contentar con hazer notificar al religioso que huviere de venir; que salga luego". 14 VIII 1620 (A. H. C. — A. C. C. C. leg. 13. cuad. 2 f. 53).

préoccupations des oidores naissaient plutôt des conditions tout à fait particulières qui, malgré les années, continuaient d'être le lot de bien des communautés. La pauvreté, l'isolement, avaient bien entendu, des répercussions souvent dommageables sur la vie interne des couvents. Dans le Rfo de la Plata, le Tucumán et le Paraguay, les communautés franciscaines étaient presque partout dans le dénuement le plus complet. Divers documents de l'époque indiquent qu'il leur était même difficile d'assurer les offices avec le minimum de décence. Faute d'huile pour les lampes du Saint Sacrement, elles utilisaient des crassets où brûlaient une mauvaise graisse de cheval dont la puanteur était à peine soutenable (1).

En 1653, F. Francisco de Rivas Gavilán qui était à la tête de la province mercédaire de Santa Bárbara, c'est-à-dire des couvents du Tucumán, du Paraguay et du Rfo de la Plata, écrivit au Conseil pour lui représenter les problèmes auxquels il devait faire face. Pour II communautés, il ne disposait que de 42 religieux. Etant donné la précarité de leurs conditions d'existence, les vocations étaient rares. Depuis 9 ans, la province n'avait recruté aucun étudiant. Les frères que l'on avait fait venir à grands frais d'autres provinces étaient repartis à la première occasion. Le provincial et son définitoire se déclaraient incapables de trouver l'argent nécessaire à l'envoi d'un procureur en Espagne. Le couvent le mieux nanti touchait une rente annuelle de 500 pesos "payés en reaux et en nature". F. Francisco demandait donc à la couronne de supporter le coût d'une mission de 40 religieux. Il ajoutait un détail qui en dit long sur la réalité de la situation que l'on pourrait croire noircie à dessein. Si la mission était accordée, on devrait faire venir les frères directement par le port de Buenos Aires, et non par Panamá et le Pérou. En effet, si la seconde solution était retenue, les descriptions qu'on leur ferait, en cours

(1) Lettres de D. Gutierre de Acosta Padilla Córdoba, 18 VIII 1648, et D. Jerónimo Luis de Cabrera Córdoba, 17 VIII 1648 (A. G. I. Charcas 58).

de route, de leur destination future, les inciteraient à ne pas aller plus avant et à rester dans les villes ou dans des régions plus accueillantes (1). Déjà, en 1609, le chapitre général de la Merci n'avait-il pas souligné qu'en raison de leur isolement, les couvents du Tucumán étaient "un réceptacle de fugitifs des provinces américaines" (2).

Le temps ne semble guère avoir apporté de solution à ces problèmes. Bien au contraire, dans la mesure où l'économie des régions les moins défavorisées s'enfonçait dans la dépression économique.

Dans une longue lettre du 24 I 1609, le président D. P. Vázquez de Velasco dressa un tableau très pessimiste de la situation des ordres dans les contrées dont il avait la charge. Alors qu'en Espagne on comptait, selon lui, un couvent pour 500 ou 1000 vecinos, dans le Haut Pérou, chaque congrégation était représentée dans la moindre ville habitée par des Européens. On hésite d'ailleurs à employer le mot ville, celui de bourgade semble plus appropriée, puisque le président les qualifiait de "villages (...) minuscules où vivent quelques familles en voie d'extinction". Les inconvénients étaient multiples : d'une part, un lourd poids mort pour les personnes actives, surtout pour les Indiens, d'autre part, dans des communautés aussi réduites, on mettait le plus souvent des frères jeunes qui étaient loin d'y apprendre à respecter leurs vœux et la règle dans toute sa rigueur. Aussi, le président proposait-il de fermer les couvents dont les revenus étaient insuffisants, et de rassembler les religieux dans des communautés d'au moins 20 membres (3).

A une époque où, nous l'avons vu, bien des propositions étaient faites en ce domaine, celles du président de Charcas n'avaient

(1) 6 II 1653 (A. G. I. Charcas 34).

(2) Actes du chapitre général de 1609, § 28 (A. H. N. códices 564 B).

(3) A. G. I. Charcas 22.

rien de neuf. Le souverain se contenta de demander des précisions à leur auteur, et le projet, après tant d'autres, disparut dans les sables de l'administration (1).

Un exemple contemporain montrera jusqu'où pouvaient aller parfois les difficultés de certaines communautés, même parmi les plus importantes de la région. Le conseil municipal et le chapitre de la cathédrale de La Plata, pourtant siège de l'audiencia, nous apprennent, en 1674, que le couvent franciscain de la ville est au bord de la ruine. Son église, que l'on vient d'étayer, menace de s'effondrer d'un jour à l'autre. Or, étant donné la pauvreté de la région et celle des vecinos, les revenus de la communauté ne suffisent pas, tant s'en faut, à couvrir les seuls frais de nourriture et d'habillement des frères qui, la plupart du temps, ne vivaient que d'emprunt (2)..

(1) R. C. du 15 IV 1671 (A. G. I. Charcas 146, lib. 6, f. 109^v110^r).

(2) Consulta du 12 X 1674 (A. G. I. Charcas 5).

À propos des Franciscains de Charcas, signalons que cette province connut vers le milieu du siècle d'importants problèmes d'effectifs lorsqu'elle redevint autonome. Le manque de vocations amena même le définitoire à envisager de nouveau l'union avec la province de Lima (Libro de esta provincia de San Antonio de los Charcas B. N. L. B 1564, définitoires des 19 I 1643 et 10 I 1648). Par la suite, les effectifs reprirent une courbe ascendante. En effet, les maxima autorisés pour chaque couvent par les Constitutions provinciales de 1646 sont presque partout largement dépassés en 1665. Ainsi le nombre des religieux passe de 52 à plus de 70 au Cuzco, de 36 à près de 50 à Chuquisaca, de 15 à 20 à Arequipa, de 17 à 24 à Potosí, etc... Seules les villes les plus isolées ou les plus excentrées, comme Tarija ou Mizque, ont des effectifs en baisse. Cf. Constituciones de la Santa Provincia de San Antonio de las Charcas... 14 VII 1646; Lima, por Jorge Herrera, 1650, cap. III § 1 et F. Diego de Mendoza, Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas del orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco. op. cit. lib. I. cap. 7.

D - LE CHILI

(On trouvera une carte du Chili en annexe à la fin de la première partie , page 327).

En raison de son caractère de lointaine marche de l'Empire, le Chili n'est pas sans rappeler, à bien des égards, les territoires dont on vient de parler, surtout au début de son histoire coloniale dominée, en outre, par la menace et les incertitudes de la guerre araucane.

Si l'on en croit les chiffres donnés par Tomás Thayer Ojeda, les ecclésiastiques furent rapidement en assez grand nombre dans la jeune colonie chilienne, qu'il s'agisse de missionnaires envoyés depuis l'Espagne, ou des vocations suscitées sur place (1). Quelle que soit l'exactitude de ses indications, elles donnent sans doute une idée assez juste du phénomène. Les premiers recensements fiables dont on dispose viennent le confirmer.

En 1610, selon le docteur D. Gabriel de Celada, de la real audiencia, l'importance numérique des ordres était la suivante dans les principales villes du pays qu'il qualifiait d'ailleurs de "aussi pauvres que peu peuplées" : A Santiago (254 maisons), il y avait 40 Franciscains, autant de Dominicains, 36 Mercédares, 20 Augustins et 20 Jésuites ; A Concepción (66 maisons dont 36 étaient fort sommaires "buhños de empalizada cubiertos de paja") on comptait 3 Franciscains, 2 Dominicains et 2 Mercédares ; A Chillán (58 maisons dont seulement 8 étaient couvertes de tuiles, 39 de chaume et 5 "buhños de palos y paja"), les Prêcheurs, les Frères Mineurs et la Merci avaient trois religieux chacun ; A la Serena

(1) Ces estimations de sa Reseña histórico-biográfica de los eclesiásticos en el descubrimiento y conquista de Chile (Santiago, 1921) sont reprises par Walter Hanisch Espíndola, "Las vocaciones en Chile 1536-1850 Son-deos n° 67, 1970, p. 6-7.

(46 maisons), les Augustins et les Mercédaires étaient 3, les Franciscains 2. De l'autre côté de la cordillère, dans la province de Cuyo qui dépendait du Chili, Mendoza réunissait à peine 32 maisons, dont deux, seulement, étaient couvertes de tuiles. La Compagnie, les Prêcheurs et la Merci y avaient fondé des communautés de 2 religieux chacune (1). Est-il besoin d'ajouter, que la plupart de ces "couvents" subsistaient à grand peine, ainsi qu'ils ne manquaient pas de le faire savoir au souverain dans l'espoir de recevoir un éventuel subside (2) ?

Quelques années plus tard, à Santiago, selon le recensement de 1614 rapporté par F. Antonio Vázquez de Espinosa, on dénombrait 842 laïques, 45 prêtres séculiers plus les séminaristes, 210 réguliers et 120 religieuses. La progression continuait donc. Au cours des dernières années, elle avait même été considérable (3).

Comme dans d'autres régions de l'Empire, la couronne s'en préoccupait, d'autant que dans la plupart des villes de la colonie, on voyait se fonder un peu partout des communautés dépourvues à la fois de la licence royale et du personnel nécessaire, puisque, en principe, il fallait un minimum de 8 religieux pour ouvrir un couvent.

L'attention du Conseil était surtout attirée par de nombreuses lettres de l'évêque de Santiago, D. F. de Salcedo, qui à la moindre occa-

(1) 6 I 1610 (A. G. I. Chile 8). Pour cette époque, on pourra consulter aussi l'article de Fernando Aliaga Rojas, La relación diocesana de visita "ad limina" de 1609 del obispo de Santiago de Chile, Historia, n° 5, 1966, p. 106-169.

(2) Sur les difficultés des couvents du Chili, cf. une lettre de la communauté augustine de Santiago (28 VII 1609), une autre du procureur dominicain F. Francisco de Riberos (4 II 1610) et un informe du commissaire général des Indes franciscain (8 III 1608) (A. G. I. Chile I).

(3) op. cit. IIa parte, lib. VI, cap. 3.

sion, ne manquait pas de dénoncer les empiétements, les exigences et les abus des ordres. Il s'en prenait surtout aux Augustins. Au cours des dernières années, ceux-ci avaient essaimé dans le partido de Maule, à Viña del Mar, à La Chimba et dans la vallée de Longotoma notamment. Sous prétexte de fonder des couvents, ils installaient, en fait, des religieux dans les haciendas qu'ils acquéraient, ou bien tenaient, dans les ports, de véritables magasins, avec la complicité de certains fonctionnaires royaux (1). Les critiques du prélat s'étendaient, d'ailleurs, à d'autres communautés. Il dénonçait ainsi le comportement et le manque total de dignité des hospitaliers de Saint Jean de Dieu (2). Au retour d'une longue inspection de son évêché, D. F. de Salcedo n'hésitait pas à écrire qu'à La Serena, par exemple, il y avait plus de frailes que de vecinos (3). Tout autant que le nombre pléthorique des religieux, il s'élevait contre leurs constantes ingérences dans tous les aspects de la vie du pays, leurs alliances et leur puissance temporelle, telles qu'il était impossible de leur faire entendre raison. Dans sa lettre du 10 II 1632, le prélat déclarait notamment :

"No es sólo este daño el que causa la multitud de frailes que hay en Chile. Ellos vencen cuantos pleitos intentan en esta audiencia Real por ser tan validos de deudos y amigos y tanto el

(1) Cf. les lettres des 9 IX 1630, 10 II 1632, 4 X 1633, 25 III 1634 citées par Elías Lizana M. - Colección de documentos históricos del archivo del arzobispado de Santiago, Santiago, 1919, t. I, doc. 63, 65, 70 et 73.

(2) "gente sin letras ni obligación de coro, ni iglesia, ni calidad, sino la más soez que hay en este reino" 12 IV 1633, in Lizana op. cit., t. I doc. 78.

(3) "Son más los frailes que los vecinos, que con gran sentimiento me dieron a entender la molestia que padecen con importunas limosnas que cada día piden, y no pocos los desconciertos que en conventos tan pequeños y de menos clausura suelen acontecer" 10 II 1632, in Lizana op. cit. t. I; doc. 65.

decoro que les guardan los oidores. No sé si diga que de tener no hay cabildo, proveimientos de oficios, encomiendas de indios, casamientos, y en cuanto el gobernador y la audiencia exercitan su jurisdicción, en que no metan mano frailes en perjuicio de otros que pueden menos, y es forzoso, por ser tantos, que busquen en qué entretenerse" (1).

D'après D. F. de Salcedo, en 1632, à Santiago, il y avait plus de 70 Dominicains, 40 Franciscains, 30 ou 35 Mercédaïres, une trentaine d'Augustins, 20 ou 25 Jésuites et une douzaine de frères de Saint Jean de Dieu (2).

Devant ces informations alarmistes, la couronne avait envoyé à ses fonctionnaires des directives très strictes. A deux reprises, notamment, elle avait donné l'ordre aux oidores de Santiago de faire procéder, sans délai, à la destruction des couvents augustins ouverts sans autorisation préalable. Comme l'avait écrit le prélat, les religieux jouissaient de solides appuis dans l'administration. On put s'en rendre compte après sa mort, en 1634. Ces reales cédulas directement inspirées par les missives de l'évêque restèrent sans effet (3).

Pour être juste, on se doit d'ajouter que si les réguliers étaient en grand nombre, le problème était le même pour les prêtres séculiers. Il semble bien que toutes les précautions et les garanties nécessaires n'aient pas toujours été prises avant les ordinations. Dans l'évêché de Concepción, par exemple, tous les candidats avaient été acceptés, même les plus ignorants et les moins propres au sacerdoce. Devant cet état de

(1) Ibid.

(2) Ibid. Le nombre des frères de Saint Jean de Dieu est indiqué dans la lettre citée à la note 2 p. 71

(3) R. C. des 16 XII 1631 et 31 X 1635. Pour les problèmes suscités par ces cédulas, cf. Victor Maturana, - Historia de los Agustinos en Chile Santiago, 1904, t. I, cap. XXIII p. 286-299.

chose, l'archevêque de Lima en était venu à interdire la célébration de la messe aux prêtres de Concepción lorsqu'ils se trouvaient dans son archidiocèse (1).

Vers 1645, d'après le père A. de Ovalle, tous les couvents d'hommes de Santiago abritaient entre 60 et 100 personnes, nombres qui, sans doute, incluent la domesticité. Dans les communautés de femmes, le célèbre Jésuite estimait à 300 les soeurs augustines servies par 200 legas (2). Les Clarisses de la Cañada arrivaient, elles aussi, à peu près à saturation. D'après leur abbesse, elles étaient quelque 200 en 1647 (3). En outre, un troisième couvent, dont les religieuses étaient connues sous le nom de las Rosas, venait d'ouvrir en 1640.

Une dizaine d'années plus tard, en 1657, le siège de la real audiencia comptait, selon D. Alonso de Solórzano y Velasco, 516 feux pour une population de 4986 adultes des deux sexes et de toutes les races. A ces chiffres, il fallait ajouter ceux des soldats (484), des étudiants (120) et des enfants des écoles (187). Au même moment, les Franciscains réunissaient 125 personnes, les Dominicains 120, les Augustins 94, les Mercédaires 130, la Compagnie 93, enfin, la communauté de Saint Jean de Dieu 16. Les séculiers, pour leur part, étaient 64 plus 7 séminaristes et 34 ordinands. Pour quelque 7000 habitants, il y avait donc à Santiago plus de 650 ecclésiastiques (4).

(1) "personas inháviles y incapazes, de vaja suerte y escandalossa, y alguna de cuyos delitos y castigo se tiene entera noticia /.../ aun rezar el officio divino no saven". R. C. du 29 VIII 1630 (A. G. I. Chile 166, lib. 2, f. 178_v-179_v).

(2) Histórica relación del reyno de Chile, Roma, por Francisco Cavallo, 1646, lib. V cap. V.

(3) Dans des lettres envoyées après le tremblement de terre du 13 V 1647, l'abbesse de la Concepción parle de ses 300 religieuses (22 V 1647) ; celle de Santa Clara indique que sa communauté compte quelque 200 moniales (A. G. I. Chile 27).

(4) 2 IV 1657 (A. G. I. Chile 13).

En 1662, un recensement de l'évêque donne des résultats moins impressionnants. Il y avait selon lui, outre les Jésuites sur lesquels il ne donne aucun renseignement, 80 Franciscains, 90 Dominicains, 58 Augustins et 80 Mercédaires (1). Y eut-il vraiment une régression, ou bien les calculs furent-ils établis sur des bases différentes, le recensement de 1657 incluant sans doute tous les moradores des couvents et celui de 1662, peut-être, seulement les religieux ?

Dans les petites villes de la colonie, leur nombre posait aussi problème. A Concepción, après un début de siècle fort difficile en raison de l'existence précaire que l'on menait dans cette région avancée de la colonisation espagnole, les guerres contre les Indiens, l'isolement, les tremblements de terre avaient conduit la ville à une crise profonde et durable dont l'évêque rendait compte en ne cachant pas le souci que cela lui causait. Or, à cette époque, la cité abritait près de vingt religieux, 6 chez les Franciscains et les Prêcheurs, 3 chez les Augustins et les Mercédaires (2).

Dans ce contexte, comme dans les autres régions de l'Empire et avec des résultats aussi décevants, la couronne s'efforçait de limiter le nombre des fondations. Elle étudiait en détail les propositions qui lui étaient faites, par exemple, celle d'un collège de la Compagnie à Coquimbo où il y avait déjà quatre couvents (3). Lorsqu'elle autorisait de nouveaux

(1) 6 VIII 1662 (A. G. I. Quito 13).

(2) Cf. la R. C. du 6 V 1661 suite à une lettre de l'évêque en date du 27 IV 1657 (A. G. I. Chile 167, lib. 4, f. 199_r-200_v). Sur l'extrême pauvreté du diocèse de Concepción, cf. une lettre de l'évêque, 20 IX 1674 (A. G. I. Chile 2) et une consulta de 1680 (ibid.), où il est indiqué qu'à la cathédrale, les vêtements de cérémonie sont hors d'usage ("antiquísimos, muy rotos y maltratados") et que l'argent manque pour acheter les cierges. En 1674, le prélat avait d'ailleurs proposé la suppression de son diocèse.

(3) R. C. du 18 I 1663 (A. G. I. Chile 167, lib. 4, f. 327_r-328_v).

monastères de femmes, c'était avec toute une série de précautions (1), ou bien parce-qu'elle était sûre que la future communauté resterait de dimensions raisonnables, comme celle des Carmélites de Santiago (2). En effet, au Chili comme ailleurs, les couvents de femmes préoccupaient fort les autorités. La chute des rentes, le mauvais vouloir des débiteurs, le désordre des servantes "exigeaient un remède efficace" que les évêques successifs de Santiago appelaient de tous leurs vœux, mais en vain (3).

La couronne s'étonnait aussi, à juste titre, de recevoir tantôt des lettres où les responsables réguliers l'informaient des nécessités en personnel des missions situées dans les zones encore peu ou pas catéchisées, tantôt de longs rapports où des responsables coloniaux indiquaient que les cités chiliennes avaient trop de religieux au point de ne pouvoir leur assurer toujours une subsistance décente. Ainsi, après avoir reçu à ce sujet deux lettres contradictoires du gouverneur D. Juan Enríquez (10 II 1673) et de l'oidor D. Juan de la Peña Salazar (19 XI 1677), le roi décida de se renseigner sur le fond du problème. Il ordonna aux autorités ecclésiastiques de l'informer avec toute la précision souhaitable (4).

Dans son mémoire du 14 V 1681, l'évêque de Santiago répondit sans équivoque. Tous les ordres, au Chili, étaient suffisamment pourvus en personnel, sauf les Jésuites qui, de fait, assuraient seuls - avec les Franciscains dans une bien moindre mesure - l'évangélisation des zones

(1) R. C. du 9 IX 1662 (A. G. I. Chile 167, lib. 4, f. 285_r-289_v).

(2) R. C. du 17 VII 1684 (A. G. I. Chile 167, lib. 6, f. 231_r-233_v).

(3) Lettres du 8 IV 1666 (A. S. V. A. C. C. relaciones, Santiago du Chili), et des 18 IV et 20 V 1668, dont il est question dans la R. C. du II IX 1670 (A. G. I. Chile 167, lib. 5, f. 96_v-98_v).

(4) R. C. du 12 VII 1679 (A. G. I. Chile 167, lib. 6, f. 44_v-45_v).

de colonisation récente. Pour preuve il joignit à son texte des états chiffrés établis en octobre 1680 par chacun des ordres concernés (1). Le nombre des religiosos sacerdotes est le suivant :

	Mercedaires (2)	Augustins	Dominicains	Franciscains	Jésuites (3)
Santiago	51	55	40	46	66
Concepción (Penco)	15	10	11	6	9
La Serena	10	11	10	6	3
Valparaíso		5		6	
Colchagua		5			
Chiloé	7				4
Maule		9		2	
Chillán	9		5	5	
Valdivia				3	2
Chimbarongo	8				
Copiapó				2	
Quillota				6	
Buena Esperanza					3
Bucamélú					14
Arauco					3

(1) 14 V 1681 (A. G. I. Chile 7)

(2) Ils comptaient, en outre, 50 choristes, 30 frères laïcs, soit un total de 191 religieux.

(3) Les effectifs de la Compagnie ne sont pas indiqués dans les documents annexés au mémoire du prélat. Ils ont été établis d'après le catalogue triennal de 1684 (A. R. S. I. prov. chilensis, t. 2).

Une dizaine d'années plus tard, le problème se posa de nouveau, et une enquête fut encore demandée, cette fois à la real audiencia. Seuls les Augustins firent connaître leurs effectifs, ou, en tout cas, seule leur réponse est parvenue jusqu'à nous. Les chiffres montrent une nette diminution par rapport à 1680 (1). Le mémoire des oidores ne laissait cependant aucun doute : dans la plupart des villes il y avait encore beaucoup trop de réguliers.

"En aquellas ziudades ay mucho número de religiosos que no pueden sustentarse con las rentas de sus combentos que por esta pobreza se suelen salir a las estancias y chácaras con el título de pedir, viviendo como seglares, y ocupándose en ejercicios y granjerías poco honestos al estado religioso ; que muchos toman el hábito más por ociosidad que por verdadera vocación que es una carga gravíssima a la república y más con las muchas haciendas que se adjudican y mal administran".

Souvent, dans de minuscules couvents, les frères menaient une vie à tous égards incompatible avec la règle (2). Quant aux missions des zones frontières, à part les Jésuites et les Franciscains, les ordres arguaient de la faiblesse de leurs effectifs pour ne point s'en occuper... En 1696, les communautés eurent, de nouveau, à répondre à un questionnaire concernant le nombre de leurs religieux. Cette fois, Augustins, Franciscains et Jésuites obtempérèrent. Leurs états transmis par la real audiencia le 12 VI 1696 étaient les suivants (3) :

-
- (1) Santiago : 38 prêtres et 30 laïcs. Dans les autres villes, les chiffres sont respectivement de 9 et 1 à Concepción, 6 et 1 à Maule, Cuyo et La Serena, 5 et 1 à Colchagua, Valparaíso et San Juan de la Frontera ; in Expediente sobre agravios de indios poblaciones, minoración de combentos y otras cosas. II II 1694 (A. G. I. Chile 17).
- (2) "atienden más a sus granjerías que a lo sagrado de su instituto, y sin otras aplicaciones espirituales, se dibiern en lo que no es razón, viviendo como seglares" (ibid.).
- (3) A. G. I. Chile 86.

AUGUSTINS

Santiago	34 prêtres + 30 lais
Concepción	9 prêtres + 1 lai
Maule	6 prêtres + 1 lai
Valparaíso	5 prêtres + 1 lai
Cuyo	6 prêtres + 1 lai
S. J. de la Frontera	5 prêtres + 1 lai
La Serena	6 prêtres + 1 lai
Colchagua	5 prêtres + 1 lai

FRANCISCAINS

Santiago	87 (46 prêtres + lais)
Concepción	16 (15 prêtres + 1 lai)
La Serena	9 (7 prêtres + 2 lais)
S. F. del Monte	19 (7 prêtres + 12 étudiants et lais)
Quillota	8 (6 prêtres + 2 lais)
Chillán	5 (4 prêtres + 1 lai)
Vallée de Malloa	6 (5 prêtres + 1 lai)
Valdivia	5 prêtres
Copiapó	4 (3 prêtres + 1 lai)
Valparaíso	9 (7 prêtres + 2 lais)
<u>Recoletos de Santiago</u>	16 (6 prêtres + étudiants et lais)
Collège de S. Diego	23 (12 prêtres + 10 ét. + 1 lai)

En outre, les trois missions franciscaines de la province réunissaient 11 prêtres et 1 frère lai.

JESUITES

Santiago (collège)	19 prêtres, 13 étudiants, 17 coadjuteurs
Santiago (noviciat)	7 prêtres, 12 étudiants, 3 coadjuteurs, 7 novices
Coquimbo	3 prêtres, 1 coadjuteur
Bucamélf	3 prêtres 1 coadjuteur
Concepción	7 prêtres 2 coadjuteurs

Malgré les reculs parfois importants révélés par ces chiffres, en comparaison de ceux des années précédentes, les oidores restaient fort pessimistes sur la question:

"En estas provincias excede el número de los religiosos de las sinco relijiones referidas a lo que estas tierras pueden sustentar y mantener por ser pobres /.../ Hasse mucha falta la gente que entra en relijiôn y según su flojedad natural es muy berosmil que muchos piden el ávito por lograr en los conventos la ociosidad más que la verdadera vocación que tengan de servir a Dios en la clausura y reselo de los tro-piessos del siglo... Los conventos /.../ ay más de los que son nesesarios y que sirven de mucha carga a la república porque las haciendas que tienen están mal administradas y no llegan al moderado sustento de los relijiosos de que se componen dichos conventos y pór esta rasón son muchas las limosnas que se piden, pero ni con este alivio dejan de padecer mucha nesesidad los relijiosos tanto que los de algunos conventos andan lo más de el año por las estancias a buscar con que vestirse y que comer con grande descaecimiento de la observancia relijiosa".

Ajoutons que lorsque, au début du siècle suivant, la real audiencia dut envoyer de nouveau au Conseil des Indes un recensement des religieux, elle se contenta de recopier celui de 1696 et la lettre qui l'accompagnait, sans même prendre la peine d'y changer un mot ou un chiffre (1).

C'est sans doute la preuve de la persistance des problèmes, mais aussi celle de la valeur toute relative qu'il faut accorder à certains documents coloniaux, car, tout de même, 12 années séparent les deux enquêtes !

(1) 25 IX 1708 (A. G. I. Chile 86)

E - L' AUDIENCIA DE QUITO

(On trouvera une carte de la real audiencia de Quito en annexe, à la fin de la première partie page 325)

Dans les territoires soumis à la juridiction de la real audiencia de Quito, comme dans les autres contrées de la vice-royauté, les plaintes contre le nombre et l'emprise des religieux apparaissent très tôt. En 1574, le licencié D. Diego de Zúñiga dénonça les ambitions concurrentielles des ordres. Ils cherchaient à fonder des couvents dans la moindre agglomération, quitte à changer d'avis et à abandonner les constructions commencées grâce aux corvées indiennes dès qu'ils avaient trouvé un meilleur site (1). Une quinzaine d'années plus tard, un autre habitant de la cité, le licencié López de Albarán, écrivit au Conseil pour attirer son attention sur les difficultés suscitées par la multiplication des ^{communautés} /religieuses dans des régions aux possibilités souvent fort limitées (2).

Les descriptions des petites villes de la province effectuées dans les premières années du XVII^e siècle lui donnent parfaitement raison. On y voit se dessiner un cadre urbain qui, du point de vue étudié ici, rappelle fort ce que nous avons indiqué précédemment.

En 1608, Guayaquil comptait moins de 150 Espagnols. La cité avait pourtant une église paroissiale desservie par trois prêtres, et trois couvents : celui des Dominicains avec 6 frères, ceux des Franciscains et des Augustins de trois religieux chacun (3).

Lors de son passage, F. Antonio Vázquez de Espinosa décri-

(1) 15 XII 1574 (A. G. I. Quito 21).

(2) 8 II 1591 (A. G. I. Quito 8).

(3) Colección de documentos inéditos del archivo general de Indias. t. 9, p. 247-276.

vait une situation analogue. Dans les villes espagnoles, le nombre de vecinos oscillait entre 300 et 500, pour les plus grandes. Néanmoins, elles avaient toutes, outre leur église paroissiale, trois couvents d'hommes comme à Guayaquil (20 religieux d'après le recensement de 1612), Loja (23 religieux), souvent quatre comme à Pasto (42 religieux), Riobamba (20 religieux) ou Cuenca (17 religieux). Quelquefois, même, on y trouvait un couvent de femmes, ainsi à Pasto, Popayán, Cuenca et Loja (1).

A propos de ces derniers, il est à noter qu'ils avaient connu, comme ailleurs, un vif succès. En 1590, soit à peine un an et demi après sa fondation, la communauté de Pasto avait déjà reçu une quinzaine de novices et une croissance aussi brusque causait déjà des soucis à la municipalité (2). En 1631, les moniales étaient plus de 60, avec, bien entendu, un grand nombre de servantes et d'oblates (3). En 1626, Cuenca comptait 40 religieuses (4). Dans la capitale régionale, Quito, la progression des effectifs avait été très rapide. On verra qu'elle n'avait rien à envier à ce qui se passait dans d'autres grandes villes de la vice-royauté. De nombreux documents nous permettent de l'indiquer comme suit :

(1) op. cit. IIa parte, lib. III.

(2) 3 II 1590 (A. G. I. Quito 18).

(3) Consulta du 20 VI 1631 (A. G. I. Quito 2).

(4) Consulta du 25 VI 1626 (A. G. I. Quito I).

<u>Concepción</u> (1)	:	<u>Santa Clara</u> (2)	:	<u>Santa Catalina</u> (3)
:	:	:	:	:
:	:	1596 fondation	:	:
1598 : 50 religieuses et	:	:	:	:
"de nombreuses	:	:	:	:
oblates"	:	:	:	:
1599 (?) : 60 religieuses :	:	:	:	:
+ 40 oblates,	:	:	:	:
1601 : 90 religieuses +	:	:	:	:
"seculares"	:	:	:	:
:	:	1605 20 religieuses	:	:
:	:	:	:	1610 : + de 35 religieuses
:	:	1618 : 38 religieuses,	:	:
:	:	8 novices, 8	:	:
:	:	oblates	:	:
1624 : plus de 300 per-	:	:	:	:
sonnes ("profe-	:	:	:	:
sas, novicias, do-	:	:	:	:
nadas y de servicio")	:	:	:	:
:	:	1641 : 60 religieuses,	:	:
:	:	10 novices, 240	:	:
:	:	oblates et jeunes	:	:
:	:	filles	:	:
1650 : 120 religieuses +	:	1650 : 78 religieuses,	:	1650 : 60 religieuses,
180 oblates et jeu-	:	30 oblates +	:	25 oblates, 15
nes filles	:	jeunes filles	:	jeunes filles
1657 : 130 religieuses +	:	:	:	:
70 oblates	:	:	:	:
:	:	:	:	1674 : + de 106 religieu-
:	:	:	:	ses.

(1) Cf. les consultas des 10 VI 1598 et 5 V 1601 (A. G. I. Quito I), 28 V 1633 (A. G. I. Quito 2) et une lettre du 22 VI 1657 (A. G. I. Lima 16).

(2) Cf. les consultas des 5 V 1618 (A. G. I. Quito I) et 20 X 1641 (A. G. I. Quito 2).

(3) Cf. les consultas des 20 II 1610 et 28 IV 1674 (A. G. I. Quito 3) et un document très détaillé du 17 XII 1671 (ANHQ, Religiosos 2). Les chiffres donnés pour les trois couvents en 1650 sont extraits de la Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito (1650) in Relaciones geográficas de Indias. Madrid, 1897, t. III, ap. I.

Les problèmes posés par cette inflation conventuelle n'échappaient à personne. Sur proposition de la real audiencia, le roi avait envisagé de réduire le nombre des communautés trop petites ou superflues : celles des Augustins à Cali, Popayán, Latacunga, Ambato et Guayaquil, celles des Franciscains à Chimbo et Riobamba, des Mercédaires à San Miguel et Riobamba, des Dominicains à Cali et Latacunga. Cependant, avant de décréter définitivement leur fermeture, le souverain demanda au président de la real audiencia d'en discuter avec les provinciaux intéressés... Bientôt il n'en fut plus question (1). Pourtant, quelques années plus tard, à l'occasion de son recensement général, le marquis de Montesclaros revint à la charge, et proposa de fermer 2 couvents sur 3 à Popayán, Cali, Latacunga, Cuenca et Loja, 3 sur 4 à Pasto, 5 sur 8 à Quito (!) et 4 sur 4 à San Miguel de Ibarra. Il ne devait pas avoir de succès.

En 1623, dans une lettre très circonstanciée et alarmiste, le président D. Antonio de Morga traita des difficultés et du souci ("apertura y cuidado") causés par l'entretien de tant de monastères, dans une région dont les ressources étaient souvent, par la force des choses, limitées (2). De son côté, le souverain se plaignait à l'occasion "des démarches continuelles" ayant pour objet l'ouverture de nouvelles maisons, notamment de la part des Jésuites (3).

La correspondance venue de l'évêché de Popayán (4) durant le premier tiers du XVII^e siècle montrera, sur des exemples précis, ce que pouvaient être les difficultés des petits bourgs excentrés. Les "villes" espagnoles de ce diocèse comme Popayán, Pasto, Cali, Buga, dépendaient alors, en effet, de Quito, bien qu'elles soient situées aujourd'hui en Colombie.

(1) R. C. du 3 IV 1610 (A. G. I. Quito 209, lib. I, f. 208_v-209_r).

(2) 15 IV 1623 (A. G. I. Quito 10).

(3) R. C. du 27 X 1626 (A. G. I. Quito 209, lib. 2, f. 25_{r-v}).

(4) Le diocèse de Popayán dépendait pour une partie de Quito, pour l'autre (Anserma, Cartago) de Santa Fe de Bogotá.

Dans un mémoire faisant suite à une real cédula du 15 II 1616, le gouverneur D. Pedro Laso de la Guerra indiqua que dans la ville de Cali, qui ne comptait que 25 vecinos (1), les couvents, ouverts sans aucune autorisation, abritaient la plupart du temps un seul frère, quelquefois deux, "chose très regrettable" pour le respect de la clôture et des vœux. Buga, Anserma et Cartago, avaient chacune un couvent avec un seul religieux. Selon le gouverneur, il fallait les fermer. Par décence, il refusa d'entrer dans le détail des motifs (2). A Popayán, siège de l'évêché, D. Pedro Laso de la Guerra proposa de supprimer deux communautés sur trois. A Pasto, les trois couvents les plus anciens, ceux des Franciscains, des Dominicains et de la Merci étaient "somptueux" et "pourvus d'un grand nombre de frères" (3). Par d'autres sources, nous savons que cette dernière affirmation était toute relative. Deux ans auparavant, on n'y comptait guère que de 3 à 5 Franciscains, 8 ou 10 Prêcheurs, 8 Mercédaires et 3 ou 4 Augustins (4).

Vingt ans plus tard, l'évêque de Popayán revint sur la question. Il ressort de sa correspondance que les choses étaient loin de s'être améliorées. La cité la plus importante, disons la moins deshéritée, était

(1) L'année précédente, Jerónimo Ruiz de Ubillos indiqua, depuis Cali, qu'ils étaient 50. 28 IV 1615 (A. G. I. Quito 28).

(2) "Viven /.../ con la mayor indecencia que se a visto en la christiandad, que más causa murmuración que debozión /.../ callaré en este particular". 20 IV 1618 (A. G. I. Quito 29).

(3) Le couvent des Augustins, le plus récent était : "un buyo de paja" qu'il valait mieux supprimer. (*ibid.*)

(4) Cf. une lettre très intéressante de D. Luis de Quiñones. 22 IV 1616, (A. G. I. Quito 29). Ce document contient une description très précise de la ville et de ses environs.

Popayán. Elle ne comptait plus que 22 ou 23 vecinos, des marchands, quelques Indiens, des métis et des mulâtres. Si l'on applique les calculs traditionnels de 1 vecino pour 5 habitants, la population européenne n'atteignait donc pas 200 personnes. La plus petite ville du diocèse, Cartago, n'avait que 6 ou 8 vecinos, presque tous dans le dénuement (1), mais les Frères Mineurs y maintenaient néanmoins un monastère. En somme, pour 70 ou 80 vecinos dans l'ensemble du diocèse, il y avait 9 couvents, chacun habité seulement par deux ou trois frères qui vivaient, comme par le passé, en dehors de toute discipline (2). De plus, depuis quelque temps, les Jésuites faisaient des démarches pressantes en vue d'ouvrir une maison. Le prélat ne manqua pas l'occasion pour dénoncer ce qu'il estimait être leurs véritables intentions (3).

La volonté expansionniste de la Compagnie n'était d'ailleurs pas propre à l'évêché de Popayán. Vers le milieu du siècle, le prélat de Quito, D. Alonso de la Peña Montenegro, écrivit au roi afin de protester contre la création d'hospederías jésuites dans les villes de son diocèse. Ibarra (moins de 70 vecinos espagnols), Riobamba (environ 90), Latacunga, à peine plus qu'un village (4), avaient déjà 4 ou 5 couvents. De plus, il était prévisible que sous peu, et par des moyens détournés, ces maisons de la Compagnie se transformeraient en collèges, comme cela

(1) "... vecinos pobres sino es uno que a bebido la substancia de los demás. ." Buga, 30 V 1636 (A. G. I. Quito 605).

(2) "Algunos dellos dan malíssimo exemplo con obras y palabras, que ordinariamente a estos conventillos de mala ventura nos enbñan religiosos que en el servicio de Dios, modestia y virtud denotan que no la tienen, buena gente poco necessaria y en muchas ocasiones perjudicial /.../ En Indias (hablo lo que he visto) mientras menos frayles mejor". (Ibid.) Il indiquait notamment que les cuisinières et les curanderas vivaient avec les frères dans les couvents.

(3) "Por darnos buen exemplo, o por hazerse señores de este valle de Buga, como lo son del de Neyba" (ibid.).

(4) "pueblo corto y tan corto que no es villa sino asiento"; 20 VII 1656 (A. G. I. Quito 92).

s'était produit ailleurs :

"Sendo collegios acaudalan grandíssimas haziendas en que tienen suma inteligencia y grande industria con que apoderándose de lo mejor y más cuantioso que ay en la tierra desterrarán los vecinos de los lugares y cada día yrán a menos /.../ en mi juycio fueran en maior a Vuestra Magestad, si no ubiera tantos conventos y tantos religiossos ; oy es tan grande el deseo que tienen en estas partes los religiossos de fundar, que ay lugarcillo con diez cassas en que tienen un convento como lo e visto en el asiento de Chimbo y otros" (1).

Une cédule royale du 18 IX 1653 venait d'arriver à Quito, précisément sur ce problème. Elle ordonnait la démolition de toutes les hospederías ouvertes sans autorisation, et qui n'étaient toutes, en fait, que des créations dissimulées de monastères. Ce texte visait expressément les 5 établissements jésuites de Popayán, Cuenca. Riobamba, Ibarra et Latacunga, et un autre pour chacun des ordres franciscain, augustin et mercédair (2). Le fiscal et l'ensemble des oidores se déclarèrent néanmoins en faveur du maintien des hospederías de la Compagnie (3)! Pour sa part, le chapitre de la cathédrale de Quito y était farouchement opposé (4). Nous aurons l'occasion de voir plus avant que le problème des dîmes, entre autres, était à la base du différend.

De fait, seuls les Franciscains, les Augustins et l'ordre de la Merci, devaient obéir aux injonctions royales. La Compagnie, elle,

(1) Ibid.

(2) Cf. A. N. H. Q. Religiosos I. Ce texte concernait aussi le "couvent" bénédictin de Monserrate à Lima, celui de S. F. de Paule, également à Lima et deux hospederías dominicaine et augustine à Pisco.

(3) 15 et 14 VII 1656 (A. G. I. Quito 92).

(4) 12 VII 1656 (ibid.). Cf. aussi quatre gros dossiers sur les démarches du chapitre in A. N. H. Q. Religiosos I. Pour l'argumentation de la Compagnie, cf. A. N. H. Q. - P. Q. 2, doc. 85, p. 5-85.

continua de faire la sourde oreille pour gagner du temps, sûre des appuis multiples qu'elle avait su se ménager dans divers milieux influents de la colonie. Neuf ans plus tard, la couronne allait être obligée de rappeler à la real audiencia que les couvents construits sans autorisation préalable devaient être démolis (1). En 1670, le problème n'était toujours pas réglé, et les vecinos de Latacunga donnèrent pouvoir au procureur de la Compagnie pour faire en sorte que l'établissement des Jésuites dans leur cité ne tombe pas sous le coup de la cédula de 1653 (2).

A la fin du siècle, la couronne permit l'installation des Carmélites à Latacunga, mais ce fut pour les mêmes raisons qu'au Chili ou à Lima. Elle affirma néanmoins sa volonté de freiner l'expansion de cet ordre. Certes, les couvents carmélites comptaient chacun une vingtaine de religieuses et quelques servantes. Si on laissait ces communautés essaimer en grand nombre, la plupart des avantages qu'elles présentaient dans la perspective de la réforme des couvents de femmes disparaissaient du même coup. C'est pourquoi des demandes de création furent refusées pour Riobamba et Quito, notamment (3). Quelques années auparavant, le roi avait déjà refusé des demandes en ce sens de Soeur Bernarda María de Jesús, prieure de Latacunga, appuyée par une intervention personnelle auprès du monarque du général des Carmélites, F. Juan de la Concep-

(1) R. C. du 25 X 1662 (A. G. I. Quito 209, lib. 3, f. 233_{r-v}).

(2) 13 VIII 1670 (B. N. L. Ms. B 1064). Cf. aussi des dossiers établis par les municipalités de Ibarra et Guayaquil en 1685 et 1689 pour obtenir, légalement, un collège jésuite (A. N. H. Q. Religiosos 3 et 4).

(3) Consulta du 27 II 1692 (A. G. I. Lima 14). En 1672, déjà, le Carmel de Quito avait proposé de créer une communauté à Cuenca en arguant de ce que la Concepción de cette ville était devenue insuffisante (A. N. H. Q., Religiosos 2).

ción (1).

Pour terminer ces pages consacrées à la real audiencia de Quito, examinons le cas de la capitale. D'après la Descripción y relación, de 1650, la ville et son district, c'est-à-dire 5 lieues à la ronde, comptaient 2500 maisons et environ 3500 vecinos et moradores, soit à peu près - selon l'auteur - 25000 personnes sans compter les Indiens, ce qui semble beaucoup, même si à Quito, les métis étaient très nombreux. Le clergé séculier pour la seule ville, se composait du chapitre de la cathédrale, soit 18 personnes, des curés et des vicaires des sept paroisses, et, sans doute, d'une bonne partie des 83 prêtres du diocèse qui n'avaient pu trouver de bénéfice (2).

Quant aux ordres, ils étaient constitués par 170 Franciscains (64 en 1612), 85 à 95 Dominicains (76 en 1612), 50 à 60 Jésuites (une trentaine en 1612), le nombre des Mercédaires et des Augustins n'étant pas indiqué (3). Donc, selon toute vraisemblance, au milieu du XVII^e siècle, 450 ou 500 ecclésiastiques vivaient à Quito.

(1) Cf. les décrets des 26 II 1683 et 9 I 1684 (A. G. I. Lima 18 et 19). Parmi les propositions de cette fin de siècle, une mérite d'être signalée. Elle émane de F. Ignacio de Quesada, ancien provincial dominicain. Il eut l'idée de créer un couvent pour Indiennes nobles et un séminaire pour les fils de caciques, les revenus de ces deux établissements étant assurés par les encomiendas vacantes et les terres realengas jusque là non utilisées (A. G. I. Quito 5).

(2) Ces clérigos sans bénéfice ni emploi étaient la principale préoccupation des prélats de Quito ; Cf. , la relatio du 19 VIII 1669 (A. S. V. A. C. C. relaciones, Quito).

(3) Descripción y relación,... op. cit.

F - LE ROYAUME DE NOUVELLE GRENADE

(On trouvera une carte de la real audiencia de Santa Fe de Bogotá en annexe.à la fin de la première partie page 321)

En Nouvelle Grenade, comme dans toute la vice-royauté, les ordres s'étaient implantés très tôt, mais, du fait des conditions particulières de cette région, il semble qu'ils y aient connu pendant longtemps des difficultés plus grandes qu'ailleurs.

Plusieurs documents dominicains des années 1570-1580 nous décrivent la pauvreté des communautés de l'ordre. Il ne s'agissait souvent que de constructions en pisé, couvertes de paille. En général, elles ne comportaient ni habitation pour les religieux, ni chapelle. Les églises, à peine commencées, n'en étaient qu'aux fondations. A Tunja, à Bogotá, les deux villes les plus importantes, les piliers de la future nef s'élevaient tout juste du sol en 1568 (1). En 1588, selon F. Fernando de Porras, la majeure partie des frères vivaient encore dans "des cabanes de paille entourées de clôtures en bambou". C'étaient là, on l'imagine, des conditions bien peu propices à une véritable vie conventuelle, et l'auteur de la lettre ne manquait pas de le souligner (2).

La plupart des ordres étaient, sans doute, dans la même situation. En 1597, à la veille du XVII^e siècle donc, les Augustins de Santa

(1) Cf. une lettre de la real audiencia des années 1568-1569 (A.G.I. Santa Fe 233), un mémoire de F. Juan Méndez de 1571 (A.G.I. Santa Fe 234), une Disposición que tienen los conventos desta provincia del Nuevo Reyno de Granada de la orden de Santo Domingo de F. Domingo de Alzola (ibid), et un dossier, sous forme de réponses à un questionnaire, de F. Pedro Riquelme, procureur des Dominicains de Nouvelle Grenade (1579-1580) (A.H. N.C conventos, t. 41 f. 707 r - 747 v).

(2) 26 VII 1588 (A.G.I. Santa Fe 236).

Fe de Bogotá avaient eux-aussi un couvent des plus sommaires ("de paja"). Ils vivaient à trois par cellule, si l'on en croit leur procureur (1). La cathédrale de la ville n'était d'ailleurs pas mieux lotie. Le prélat F. P. de la Peña en donnait une description pour le moins étonnante :

"Se trata en un bohío de paja tan pobre y destrozado que es lástima verlo pues quando llueve poca diferencia ay dél a los campos y tiene tanta necesidad en estos tiempos de reparo, que el indio más pobre desta tierra tiene mejor aposento adonde recogerse" (2).

Dans un informe y relación, l'archevêque , F. Luis Zapata de Cárdenas avait recensé tous les couvents situés dans les territoires soumis à sa juridiction. Il soulignait leur nombre excessif et leurs difficultés. Même à Santa Fe et à Tunja, qui comptaient chacune quatre couvents, les religieux avaient beaucoup de peine à subsister (3).

Vers 1617, selon F. Antonio Vázquez de Espinosa, Santa Fe abritait 2000 vecinos espagnols. Outre la cathédrale et les trois paroisses, on y dénombrait cinq couvents d'hommes et trois pour les femmes. Afin de donner une idée de l'importance de chacun, précisons que les Dominicains et les Jésuites étaient une quarantaine, les Augustins près de trente (4).

(1) 14 I 1597 (A. G. I. Santa Fe I).

(2) 14 V 1585 (A. G. I. Santa Fe 88, R° 4, doc. 37).

(3) 26 III 1583 (A. G. I. Santa Fe 226).

(4) F. Antonio Vázquez de Espinosa op. cit. IIa parte, lib. II, cap. 6. Le nombre des Augustins est tiré du libro 1° de visitas y registro de la province (A. S. A. B. t. 11), celui des Jésuites, des catalogues triennaux de l'époque (A. R. S. I. Nov. Reg. et Quit. t. 3).

Chez les femmes, les religieuses de la Concepción et du Carmel étaient si nombreuses, que le roi dut interdire à l'archevêque de recevoir des novices jusqu'à ce que les effectifs soient ramenés au niveau des possibilités financières des couvents (1).

A Cartagena, le poumon atlantique de la Nouvelle Grenade, en 1607, pour moins de 800 vecinos, il y avait déjà cinq monastères, et le gouverneur était opposé à la création d'un sixième pour lequel une riche défunte venait de laisser une rente de 3000 pesos (2). Moins de dix ans plus tard, si le nombre des vecinos avait presque doublé et s'élevait à 1500 d'après F. A. Vázquez de Espinosa, la cité comptait maintenant sept couvents (3). Ils étaient dix en 1620. Cette multiplication amenait d'ailleurs des plaintes de la part des Augustins et des Jésuites. Ils dénonçaient les largesses inconsidérées des vecinos envers les nouvelles fondations dans une ville en proie depuis plus de cinq ans à une grave crise économique (4). Les religieuses vivaient, elles aussi, dans des conditions bien difficiles. En 1628, l'évêque nous indique que les Carmélites avaient largement dépassé l'effectif maximum autorisé dans leur communauté : 21 religieuses et 3 servantes (freilas). Lors de sa visite, le prélat avait recensé en outre 4 novices, 2 freilas supplémentaires et 13 esclaves noires. Pour soulager le couvent, il avait vendu 9 de ces dernières, et renvoyé chez elles certaines novices. Les Clarisses se

(1) R. C. du 17 III 1619 (A. G. I. Santa Fe 528, lib. 2, f. 187 v-190r).

(2) Lettre du gouverneur, 12 VII 1607 (A. G. I. Santa Fe 38).

(3) Op. cit. IIa parte, lib. II, cap. I.

(4) 20 VII 1620 et 23 VII 1620 (A. G. I. Santa Fe 63).

trouvaient dans une situation encore plus précaire. La communauté était si pauvre, qu'un jour par semaine, elle ne donnait pas de nourriture aux religieuses ni à leurs servantes, en tout 50 personnes. L'abbesse, plus préoccupée de mondanités que de religion, s'en souciait d'ailleurs fort peu (1).

Dans les villes relais de la province, il en était de même. En 1610, Tunja, agglomération de 313 maisons fort modestes (2), avait quatre communautés avec notamment 18 Dominicains et 8 Augustins (3). D'autre part, quarante ans plus tard on dénombrait 26 moniales servies par 10 oblates (4) au couvent de la Concepción. Mérida avec 300 vecinos, avait deux couvents à la même époque, tout comme Mariquita et Santa Marta où les vecinos étaient à peine 150 et 60, respectivement (5).

Dans ces petites cités, la plupart des couvents avaient beaucoup de mal à faire vivre quelques frères. Lorsque le roi consulta la real audiencia de Santa Fe sur l'opportunité de fermer toutes les communautés de moins de huit religieux, elle répondit que dans les bourgades

(1) 6 VIII 1628 (A. G. I. Lima 545).

Au milieu du XVII^e siècle, Cartagena comptait une centaine de religieux : 30 ou 35 Franciscains, 20 ou 25 Dominicains, 20 Augustins, 10 ou 12 Mercédaires, autant de Jésuites, 10 Récollets Augustins et 8 ou 10 frères de St Jean de Dieu, lettre du Gouverneur (14 III 1654, A. G. I. Santa Fe 42).

(2) "de muy moderado edificio [...] y no hay ninguna acabada del todo" Colección de documentos inéditos del archivo de Indias, t. 9 p. 393-447.

(3) Ibid. et libro 1^o de visitas y registro (A. S. A. B. t. 11).

(4) Consulta du 15 III 1614 (A. G. I. Santa Fe 2).

(5) Le nombre de vecinos est celui indiqué par F. Antonio Vázquez de Espinosa. Pour la situation des couvents de Santa Marta, cf. deux lettres du gouverneur, des 2 V 1609 et 8 IX 1631 (A. G. I. Santa Fe 49 et 50).

de l'intérieur "toutes petites et pauvres", on devrait, dans ce cas, supprimer à peu près la totalité des couvents, car il leur était "presque impossible" d'arriver au chiffre minimum fixé par le bref papal (1). Cela est confirmé, de manière implicite, quelques années plus tard par les oficiales reales de Santa Fe. Dans un Informe sobre la limosna del vino y aseyte, ils recensent, année par année, de 1628 à 1636, les Augustins et les Franciscains de chaque communauté de Nouvelle Grenade. Le texte est d'autant plus intéressant, qu'il accompagne ces chiffres d'une rapide mais suggestive description des couvents, des conditions de vie des religieux et de leurs moyens d'existence (2). En 1636, les Franciscains de Santa Fe étaient une soixantaine, dont la moitié de novices, de frères lais ou d'oblats. A Tunja, les oficiales avaient dénombré 37 religieux, dont 17 prêtres. Les autres couvents étaient beaucoup plus modestes, avec 8 religieux à la Palma, Muso, Leiva, 7 à Mariquita, 6 à Anserma et Vélez, 5 à La Grita et Pamplona, 12 chez les Récollets de las Guaduas. La plupart avaient encore de pauvres églises en torchis ou, couvertes de chaume. Elles étaient dépourvues de rétables et devaient se contenter de quelques tableaux qualifiés de mauvais. Le plus souvent, les bâtiments étaient "insuffisants et dépourvus d'officines". Les revenus fixes s'échelonnaient entre 350 patacones pour le couvent de Santa Fe, où les religieux devaient partager les cellules à deux ou trois, et 30 patacones comme à Leiva. Plusieurs communautés, même, ne pouvaient compter sur aucune rente, pas même la moindre fondation de messes. C'était le cas de

(1) 23 VI 1626 (A. G. I. Santa Fe 20).

(2) A. G. I. Indiferente general 2990.

celles de la Grita et de Muso. Les Augustins, dont les couvents étaient moins nombreux, se trouvaient dans une situation à peu près identique. Il y avait 32 frères et 18 étudiants ou frères laïcs à Santa Fe, 26 religieux à Tunja, 11 à Leiva, 8 à Pamplona et San Cristobal, 10 à Mérida. Si leurs conditions d'existence semblaient un peu supérieures à celles des Franciscains, cela provenait du fait que certaines communautés possédaient des terres et du bétail. Néanmoins la construction des couvents n'était guère plus avancée, et les commodités faisaient parfois cruellement défaut.

Toutes ces difficultés n'empêchaient pas les demandes de fondation d'affluer vers le Conseil des Indes. A l'occasion, même, on n'attendait pas, là non plus, son avis. Ainsi, le roi fut amené à exiger la suppression de trois couvents ouverts sans licence : un dominicain, celui de San Vicente extramuros à Santa Fe, et deux franciscains, dont celui de Leiva (1). Les Frères Mineurs y demeurèrent pourtant, encore un exemple du célèbre acato pero no cumplo. Pour comble d'ironie, en 1640, alliés aux Augustins de la ville, ils suscitèrent une violente attaque du cabildo de la cité contre l'ouverture illégale d'une hospedería dominicaine (2). Quatre ans auparavant, la couronne avait refusé l'ouverture d'une communauté de Carmélites dans cette même ville de Leiva (3). A Santa Fe, la real audiencia avait donné un avis défavorable à l'installation d'un couvent de la Merci, ce qui, à terme, aurait entraîné la création d'une province de cet ordre dans la région (4).

(1) R. C. du 28 IX 1626 (A. G. I. Santa Fe 528 lib. 3, f. 64 v - 65 r).

(2) Cf. Alberto E. Ariza S. - Los dominicos y la villa de Leyva, Bogotá, 1963 p. 75-76. Le procureur de la ville qualifiait le projet de : "en muy gran daño de esta República /.../ por la cortedad y gran pobreza que esta villa tiene y por las necesidades que por esta causa padecen los dos conventos que hoy están fundados, que apenas se pueden sustentar".

(3) R. C. du 12 VI 1636 (A. G. I. Santa Fe 528, lib. 3, f. 269 r-270r).

(4) 20 X 1632 (A. G. I. Santa Fe 21) Il semble toutefois que la Merci n'ait pas perdu l'espoir de prendre pied en Nouvelle Grenade. En 1689, les autorités de Santa Fe durent procéder à l'expulsion des Mercédaires qui avaient ouvert la chapelle de Nuestra Señora de Egipto. (B. N. M. Ms. 2686).

La seconde moitié du siècle ne devait pas, là non plus, amener d'amélioration sensible. La preuve : en 1665, d'après les oidores, les religieux de Nouvelle Grenade avaient souvent à peine de quoi vivre (1).

Cependant, il semble bien que les dernières décennies aient vu une évolution assez nette, concrétisée par une concentration des religieux vers la capitale, tandis que les petits centres de l'intérieur se vidaient peu à peu, ou stagnaient dans le meilleur des cas. C'est un phénomène que l'on a déjà signalé dans d'autres régions de la vice-royauté, mais qui, en Nouvelle Grenade, fut sans doute très marqué et général.

Si l'on compare les chiffres donnés par les Franciscains en 1636 et vers 1700 (2), on constate que leur couvent de Santa Fe passa de 65 à 80 frères. Les Récollets de la capitale étaient 2 de plus, la communauté de Las Guaduas avait le même nombre de moradores. Au contraire, toutes les autres connaissaient des baisses d'effectif parfois très importantes. Ainsi, Tunja perdait 17 religieux. Certains couvents étaient au bord de la disparition : La Grita passait de 5 à 2 frères, Pamplona de 5 à 4, Leiva de 8 à 5, Vélez de 6 à 5, Muso et La Palma de 8 à 3, Mariquita de 7 à 3 etc...

Chez les Jésuites, si l'on compare les catalogues des années 1671 et 1702, on constate que le nombre des pères et des frères est stable à Bogotá : 55 en 1671, 56 en 1702. Cependant, il y a baisse à Tunja (de 26 à 20), Cartagena (de 13 à 6) Pamplona (de 6 à 5), Mérida (de 8 à 6) et Honda (de 4 à 2) (3).

(1) 24 I 1665 (A. G. I. Snata Fe 29).

(2) Il existe divers recensements des années 1699-1701 (A. G. I. Santa Fe 402, Indiferente general 3039, et A. H. N. C. conventos 75, f. 140 r - 210 r).

(3) A. R. S. I. Nov. Reg. et Quit. t. 3 et 4.

Quant aux Augustins, dont nous n'avons pu retrouver les effectifs à la fin du siècle, l'analyse des visitas au cours de la première moitié du siècle montre déjà que si les couvents de Santa Fe et Cartagena sont en progression constante, dans tous les autres, les effectifs stagnent ou baissent (1). Il est fort probable que, par la suite, l'évolution est chez eux la même que celle des ordres précédents.

Plus qu'un problème de vocations, cette redistribution était la marque des angoisses économiques des villes secondaires de Nouvelle Grenade. Il y avait là un problème fort épineux à régler. D'une part, les autorités étaient bien conscientes des difficultés de la vie conventuelle dans des communautés aussi démunies et aussi petites, isolées des instances provinciales et soumises aux sollicitations de toute sorte (2). D'autre part, les bourgades étaient attachées de manière indéfectible à leurs couvents, si petits soient-ils. Même si les religieux étaient en grande partie à la charge de quelques familles de vecinos, le couvent par le réconfort moral qu'il représentait, son action religieuse et culturelle, assurait une présence indispensable, un lien avec le monde de l'extérieur et la communauté européenne. C'est ce qu'expliquait, en substance, le commissaire général des Indes franciscain, F. Alonso de Prado, en ré-

(1) D'après les libros I° et 2° de visitas y registros (A.S.A.B. t. 11 et 12).

(2) Cf. une patente du vicaire provincial franciscain F. Pedro Camacho (Santa Fe 16 X 1668). Il se plaignait, notamment, que les jours de fête, les femmes envahissaient ces petits couvents "hasta las oficinas interiores". Il parlait de : "las experiencias que tenemos (con notable quebranto del corazón) del desorden que suele aver, aun con capa de devoción, en las festividades principales y particularmente en las de nuestro Seráfico Padre San Francisco" (A.H.N.C. conventos, t. II, f. 853 v-854 r).

ponse à une lettre du Conseil motivée par un mémoire du gouverneur de Cartagena (1). Il indiquait que la question n'était pas nouvelle. A l'époque où il était procureur général des Frères mineurs, il avait assisté à une réunion des généraux des ordres concernés sous la présidence du pape Urbain VIII. Tous avaient souligné la nécessité de ces petits couvents qui, seuls, garantissaient que les populations ne seraient pas abandonnées à leur isolement. F. Alonso précisait aussi que ce n'était pas un problème propre à l'Amérique. Bien des communautés des montagnes du León ou de Galice remplissaient, avec bien des difficultés, un rôle identique et, peu de temps auparavant, les princes italiens venaient de protester, pour les mêmes raisons, contre les mesures envisagées par le souverain pontife dans la constitution Inter coetera de 1649 dont le but était de mettre un terme à l'éparpillement conventuel dans la péninsule.

La ville de San Benito Abad de las Sabanas de Tolú ne pouvait assurer le salaire d'un curé, mais elle demandait un couvent augustin (2). Tolú, était en passe de disparaître à la fin du XVII^e siècle, mais elle avait encore deux couvents, un franciscain et un dominicain, avec un ou deux frères chacun, qu'elle refusait de voir partir (3).

Pour avoir une idée de la véhémence que les petites cités met-

(1) Le document de F. Alonso de Prado fut examiné par le Conseil le 15 IX 1654 (A. G. I. Santa Fe 42). Dans son mémoire du 14 III 1654, le gouverneur de Cartagena faisait allusion aux couvents de Mompox et de Tolú "donde /.../ ni se guarda clausura, ni tienen disposición para poderla tener" (ibid).

(2) Cf. les lettres du gouverneur de Cartagena en date des 18 VII 1675 et 8 II 1682 (A. G. I. Santa Fe 44 et 46).

(3) Lettre du gouverneur de Cartagena 24 VIII 1684 (A. G. I. Santa Fe 46).

taient à garder leurs religieux, pour comprendre ce que leur présence représentait pour elles, il suffit de lire les réactions de l'ensemble du clergé de villes comme Pamplona ou Leiva (1), lorsque, une fois de plus, il fut question, sur ordre du commissaire général des Indes, de supprimer les couvents franciscains de moins de 8 religieux (2). Pour leurs informaciones, les communautés de Santa Marta, Ocaña, La Palma ou Mariquita n'eurent aucun mal à trouver parmi les habitants des signatures et des appuis (3). Si l'on nous permet une comparaison sans doute hardie, et toutes proportions gardées, les vecinos de Nouvelle Grenade, ou d'ailleurs, avaient une réaction qui n'est pas sans annoncer celles que, de nos jours, les ruraux manifestent lorsque les bureaux de la capitale décident de supprimer successivement l'agence postale, l'école à classe unique, la recette des contributions, voire la brigade de gendarmerie de leur village...

(1) A. G. I. Santa Fe 402.

(2) 11 III 1698 (ibid).

(3) (ibid).

G - L' AUDIENCIA DE PANAMA

Pour terminer notre périple à travers la vice-royauté, nous étudierons la plus petite des six audiencias qui la composaient, celle de Panamá.

Dès le début du XVII^e siècle, le licencié Pérez de Salazar estima , comme ses collègues d'autres audiencias, qu'il n'était plus nécessaire de faire venir des missionnaires d'Espagne. Entre ceux que l'on avait déjà envoyés de métropole et les laïques qui prenaient l'habit sur place, ils étaient bien assez nombreux. Il accusa même les procureurs des ordres envoyés en Europe pour réunir des missions, de se charger de ces tâches et de faire les démarches nécessaires dans le seul but de manipuler les sommes importantes allouées à cet effet par les caisses royales (1). Il faut ajouter, comme le précisent les oidores quelques années plus tard, que les couvents n'avaient là-bas aucune rente, sauf celui des religieuses de la Concepción. Dans une ville, en fait, sans arrière-pays, où les vecinos étaient peu nombreux, et dont l'essentiel de la population était constituée par des gens en transit ou des marchands, personnes d'habitude parcimonieuses, les aumônes étaient rares, d'où la situation précaire des religieux (2).

D'ailleurs, les communautés franciscaine, dominicaine et mercédaire dépendaient de la lointaine province de Lima. Elles servaient surtout de relais sur la longue route maritime entre le Pérou et l'Espagne. Ce n'étaient guère des conditions propres à leur développement. De la même façon, lorsque le collège des Jésuites fut ouvert, il fut rattaché à la province de Santa Fe. A la fin du XVII^e siècle, quand la Compagnie créa une province indépendante à Quito, il lui fut attribué.

(1) II VII 1604 (A. G. I. Panamá 15).

(2) "son pobres y padecen mucha y extrema necesidad" 13 VII 1608 (ibid.).

Même la cathédrale avait bien des problèmes. Ses huit prébendés touchaient à peine 250 pesos de a ocho par an, ce qui était notablement insuffisant dans une cité où la demi livre de pain valait un real, et où tout coûtait au moins moitié plus qu'en métropole. Le licencié Juan de Requexoa, un des chanoines, nous indique, en outre, que le chapitre ne pouvait même pas subvenir à l'entretien et à l'éducation de deux enfants de chœur. Quant à la cathédrale elle-même, elle menaçait véritablement ruine (1).

Malgré toutes ces difficultés, un nouveau couvent fut bientôt fondé, celui de San José, des Augustins déchaussés, occupé selon les époques par 2, 3 ou 7 religieux. Les autorités locales jugèrent d'ailleurs cette communauté supplémentaire tout à fait inutile, d'autant que des problèmes de juridiction allaient en perturber presque aussitôt la tranquillité. C'est là une question sur laquelle nous reviendrons (2).

Vers le milieu du siècle, la ville connut de très graves difficultés, notamment à la suite du terrible incendie du 21 février 1644 qui ravagea 83 maisons, pour la plupart remplies de marchandises, ainsi que la cathédrale et le séminaire. Les vecinos qui étaient 320 en 1626 et 450 en 1640, virent leur nombre retomber à moins de 300 en 1662 (3). A la suite de ce désastre et d'autres tout aussi dramatiques, comme les attaques des pirates, les couvents firent part au Conseil de l'angoissante situation dans laquelle ils se trouvaient brutalement plongées (4). Notons

(1) "Estando podridas las maderas de que es hecha la iglesia, corre gran riesgo de caerse sobre los que asisten en ella como lo ba haziendo en partes". 20 VI 1619 (A. G. I. Panamá 47).

(2) Cf. une lettre du licencié D. P. de la Cueva, 30 VI 1620 (A. G. I. Panamá 17).

(3) Cf. une lettre de D. Rodrigo de Vivero y Velasco, 2 VII 1626 (A. G. I. Panamá 18) ; un rapport de la real audiencia du 10 II 1643 (A. G. I. Panamá 20) et un autre du conseil municipal de 1662 (A. G. I. Panamá 31).

(4) Cf. les lettres du couvent de la Merci (9 IX 1645), du collège de la Compagnie (8 IX 1645), des Augustins (5 IX 1645) et de l'hôpital de Saint Jean de Dieu (10 IX 1645). Ce dernier avait, par exemple, perdu dans l'incendie 11 maisons d'un rapport annuel de 3 200 pesos (A. G. I. Panamá 31).

que la ville comptait, en outre, 16 ecclésiastiques pour le service de la cathédrale et une dizaine de prêtres séculiers qui essayaient de survivre, tant bien que mal, de divers bénéfices (1).

Les documents dont nous disposons montrent bien que les communautés mirent longtemps à se relever. En 1680, les Dominicains n'étaient plus que 10, alors que le recensement de 1612 indiquait le chiffre de 42. Les Franciscains étaient passés de 16 à 12, la Merci et la Compagnie gardaient le même nombre de religieux, respectivement 12 et 10. Par ailleurs, les frères de Saint Jean de Dieu étaient 8 en 1680, les Augustins déchaussés 9 et les moniales de la Concepción 40 (2).

Au début du XVIII^e siècle, on constate de nouveau une reprise sensible. D'après les états produits par les provinciaux liméniens en 1705, on remarque que, par rapport à 1680, les Dominicains ont, selon les années, entre 4 et 6 frères de plus. Les Franciscains passent de même de 12 à 18 et la Merci gagne 5 religieux. Seuls, les Jésuites ont un effectif moindre, 7 personnes (3).

(1) D'après la Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá (1640) de D. Juan Requejo Salcedo in Relaciones de América central; Madrid 1908 p. 1-84.

(2) A. S. V.—A. C. C. relaciones, Arequipen. 9 III 1680.

(3) Le nombre des Jésuites est tiré du catalogue de 1707 (A. R. S. I. Nov. Reg. et Quit. t. 11).

Pour éviter les pièges des idées reçues, ce long chapitre s'est d'abord voulu descriptif et, dans la mesure du possible, précis. Nos périples à travers les vastes espaces si divers de la vice-royauté et les quelque 170 années que nous avons embrassées, nous ont conduit à d'indispensables nuances, en fonction des possibilités de telle ou telle région, de l'évolution de la société, des périodes de prospérité, de récession temporaire ou définitive.

Au-delà des faits et des simples constats, le lecteur n'aura pas manqué de se poser des questions. Bien des problèmes lui seront apparus.

Quelles étaient les raisons profondes du nombre sans cesse croissant de vocations ? Furent-elles toujours et partout les mêmes, étant donné les disparités manifestes que nous avons pu noter, aussi bien selon les couvents et les ordres que dans les statuts personnels fort différents des diverses catégories réunies à l'intérieur d'une même communauté ? Les motivations des hommes étaient-elles identiques à celles des femmes ? Quelles étaient, au juste, les frontières entre les mondes laïque et régulier ? A plusieurs reprises, elles auront semblé assez

floues et, en tout cas, fort éloignées de ce qu'elles sont de nos jours.

D'autre part, que penser des intérêts souvent contradictoires apparus à l'occasion des problèmes soulevés par la multiplicité des couvents et l'attrait qu'ils exerçaient ? Quelles conclusions tirer des rapports sur la situation économique des communautés et leurs fonctions telles que nous les décrivent, avec une complaisance souvent suspecte, des contemporains par la force des choses partisans ?

Alors que la vocation fondamentale des ordres était en Amérique le travail missionnaire dans les campagnes auprès des néophytes indiens, comment se fait-il que nous constatons, à peu près partout, une progression des effectifs dans les capitales régionales, un fort pouvoir d'attraction des centres privilégiés, et, surtout bien sûr, de Lima, dont le poids ne cesse de s'affirmer, de grandir, à cet égard comme à bien d'autres ?

Ce sont là des interrogations. Elles sont loin d'être les seules. Pour certaines, sans doute, quelques éléments de réponse ont déjà été amorcés. Pour d'autres, les faits eux-mêmes indiquent, à l'évidence, dans quel sens on peut poursuivre la recherche. Le but des chapitres qui vont suivre est d'apporter sur l'ensemble des problèmes posés une réflexion approfondie plus systématique, et, au-delà des faits, une analyse des processus et de leur signification.

CHAPITRE II

QUELQUES REMARQUES PRELABLES SUR LES VOCATIONS REGULIERES

Notre enquête dans les diverses régions de la vice-royauté, a montré que l'importance numérique relative des religieux était partout très grande, avec des nuances régionales, des évolutions quelquefois différentes selon les époques ou les ordres.

Cette place ne peut étonner. En tout cas, elle s'explique fort bien. Ses raisons tiennent à la conception et au rôle de la religion dans la société de l'époque, à l'insertion des fonctions ecclésiastiques dans le siècle, aux origines hispaniques de la colonie, enfin, aux conditions tout à fait particulières dans lesquelles l'Eglise avait été amenée à intervenir dans le monde en formation de l'empire d'outre-mer.

* *

*

A - L'ENVIRONNEMENT RELIGIEUX

A une époque où la foi et la religion donnaient un sens

À la vie, imprégnaient et rythmaient l'existence quotidienne, constituaient le système référentiel par excellence de tout comportement, le nombre des vocations ne pouvait manquer d'être important. Comme l'a montré Lucien Febvre dans des études célèbres, le fait religieux était avant tout un phénomène de masse, présent à tous les instants et à tous les niveaux de la vie humaine. Cela était vrai dans la France de Rabelais, l'Allemagne de Luther, mais aussi la vice-royauté de Lima des XVI^e et XVII^e siècles. Nous aurons l'occasion de dire plus loin, que les fêtes religieuses, dont l'importance sociale dépasse de beaucoup le seul cadre de la religion, étaient particulièrement nombreuses au Pérou, et d'une magnificence triomphaliste souvent étonnante. Ainsi, dans le journal de Suardo, on note au mois de Juin 1632, en plus des dimanches et des neuvaines ordinaires, les cérémonies suivantes, toutes accompagnées de processions et de démonstrations dans les rues de Lima : le 1^o, fête du Saint Esprit, le 6, fête de la Sainte Trinité et du Saint Sacrement, le 12, procession du Saint Sacrement à la cathédrale, le 13, même cérémonie au couvent de Saint Dominique, le 16, viatique solennel du chanoine Díaz, le 20, procession du Saint Sacrement à la Merci, le 23, vêpres solennelles de la Saint Jean, le 24, fête de la Saint Jean, le 27, procession du Saint Sacrement à Saint Sébastien et vêpres de la Saint Pierre; le 29, fête des Saints Pierre et Paul à la cathédrale, le 30, même chose à l'église de la Compagnie et procession du Saint Sacrement... (1). Même si tous les mois de l'année n'étaient sans doute pas aussi chargés, la célébration religieuse était néanmoins sans cesse présente. Elle sacralisait tous les événements personnels ou collectifs. C'était une des formes les plus visibles, et sans doute la plus

(1) Juan Antonio Suardo, - Diario de Lima 1629-1639 . Lima, Biblioteca peruana , 1936, t. 2 p. 225-229.

spectaculaire, de l'intime omniprésence de l'Eglise et de la foi.

Dans le cadre de notre étude, d'autres éléments sont à souligner. Comme le fait remarquer A. Domínguez Ortiz, il n'existait pas alors de démarcation très nette, ou en tout cas aussi précise que de nos jours, entre les deux états laïque et ecclésiastique. Le passage de l'un à l'autre était beaucoup plus facile qu'aujourd'hui. Il se trouvait favorisé par l'étroite intégration du clergé à l'intérieur des autres groupes sociaux, et par l'ambiguïté de bien des situations : celle des étudiants qui suivaient les cours des collèges réguliers et souvent étaient considérés comme faisant partie de l'ordre, même si tous ne se destinaient pas à l'Eglise ; celle des membres des tiers ordres ; celle de ces innombrables ecclésiastiques qui s'étaient fait ordonner dans le seul but de jouir de quelque prébende sinon importante du moins suffisante pour vivre, et n'en continuaient pas moins à mener dans le monde une existence à tous égards séculière.

Dans le contexte propre aux colonies d'outre Atlantique, il ne faut pas oublier que l'on avait, de plus, des pays de mission. L'évangélisation des masses indiennes et des esclaves noirs expliquait, bien sûr, que la densité des religieux, et, d'une façon générale, des ecclésiastiques, dans la population d'origine espagnole soit plus grande que dans la mère patrie au même moment. Outre les misiones vivas établies dans les zones marginales à peine colonisées, il fallait assurer la direction spirituelle des paroisses indiennes, les doctrinas, et, dans les petites villes espagnoles ou les haciendas, s'occuper de la catéchèse de la domesticité et des travailleurs.

Néanmoins, dans le cadre de la présente étude, c'est à dessein que, faisant abstraction de ce fait, nous avons volontairement comparé l'état ecclésiastique à la seule population d'origine européenne. En effet, pendant longtemps, les bruits de la vie conventuelle, les échos multiples et divers des luttes parfois acharnées qui mirent aux prises les religieux de la vice-royauté, n'auront de résonance, de sens, que pour les Européens de la société coloniale. C'est donc par rapport à eux seuls que l'on doit juger du fait ecclésiastique, du moins dans la perspective du présent travail.

Si, çà et là, les documents nous indiquent que les Indiens pouvaient être les spectateurs amusés des "batailles de frères", pour reprendre une expression chère à Ricardo Palma, leur situation était bien trop marginale pour qu'ils y jouent un rôle quelconque. Il faudra être plus nuancé en ce qui concerne les métis. Malgré les barrières légales qui leur étaient opposées, ils eurent assez tôt la possibilité d'entrer dans les ordres, et d'en constituer en fait, sinon en droit, une fraction non négligeable, du moins dans certaines provinces. Ils étaient d'ailleurs beaucoup plus sensibles encore que les créoles aux préjugés européens, puisqu'ils devaient supporter, en outre, le mépris attaché à "la mancha de color vario". C'est pourquoi, même s'ils sont l'objet de dédain de la part des créoles, dès la fin du XVII^e siècle et même avant, à Quito par exemple, nous les verrons jouer un rôle important, et parfois particulièrement agressif, dans l'antagonisme entre métropolitains et créoles. Ceci est valable aussi bien pour la politique intérieure des ordres, que pour la société coloniale dans son ensemble, sa complexité et ses contradictions.

B - L'HERITAGE HISPANIQUE ET SON EXEMPLE

Des éléments propres au monde hispanique venaient, en outre, accentuer le mouvement que nous cherchons à préciser. L'héritage était lourd d'une tradition séculaire, où le phénomène religieux jouait un rôle peut-être plus important que dans d'autres pays de la chrétienté. La croisade religieuse et nationale domine et unifie dans sa continuité tout le Moyen Age péninsulaire, mais plus particulièrement castillan. Elle s'achève juste au moment où d'immenses horizons nouveaux s'ouvrent à l'entreprise espagnole.

Plus tard, il ne faut pas oublier non plus qu'en Espagne, la Contre Réforme allait être plus forte qu'ailleurs, sous l'égide des premiers Habsbourgs. Dans son prolongement, le dernier tiers du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e y furent aussi une période d'intense expansion

de l'état ecclésiastique en général, et des réguliers en particulier. Les fondations fleurissent un peu partout. Les ordres se multiplient. Les effectifs ne cessent de croître pour des raisons qui, nous le verrons, n'étaient pas toutes en relation directe avec la foi et la pratique religieuse.

Les études de F. Ruiz Martín et celles de A. Domínguez Ortiz déjà citées, donnent une idée de l'ampleur du phénomène. Au delà de leurs chiffres, bien des indices et des témoignages prouvent que c'était une source de graves préoccupations pour les gouvernants espagnols.

Le 11 11 1619, le Conseil de Castille s'était penché sur ce problème, à l'occasion d'une consulta sur les moyens propres à améliorer la situation générale du royaume. Parmi les propositions, la sixième concernait l'état ecclésiastique. Les Conseillers dénonçaient la multiplication des couvents et des ordres, le relâchement entraîné par l'afflux vers les monastères de personnes attirées par l'oisiveté et une vie moins dure que dans le siècle. En outre, les membres du Conseil passaient en revue les désastreuses conséquences économiques d'une telle situation : manque de main d'oeuvre, chute des impôts, blocage des biens fonciers dans les mainmortes notamment.

Dans trois discursos de sa fameuse Conservación de monarquías, Pedro Fernández de Navarrete glose cette consulta. Plus sévère encore que les Conseillers, il fait des propositions concrètes susceptibles d'apporter quelque remède. On devait, selon lui, limiter au maximum la création d'ordres supplémentaires et l'ouverture de nouveaux monastères. D'autre part, considérant qu'il était plus utile d'avoir moins de religieux pourvu qu'ils soient meilleurs, et que le fait d'entrer trop jeune au couvent était la source de bien des déceptions, de vies gâchées et, par conséquent, de ministères assurés à contre-coeur, le célèbre licencié suggérait de ne plus recevoir de novices de moins de 19 ans, au lieu de 16 jusqu'alors, d'interdire les voeux à toute personne de moins de 20 ans, et d'attendre que les candidats aient atteint 30 ans pour leur

conférer la prêtrise (1).

De leur côté, les procuradores des cortes de Castille, porte-parole des cités et des contrées du royaume, faisaient souvent état des préoccupations de leurs mandants sur cette question. En 1621, 1626, 1636 et 1650, par exemple, ils attirèrent respectueusement l'attention du souverain sur le problème, et firent des propositions qui allaient dans le sens de celles contenues dans la consulta de 1619.

D'une façon générale, tous ceux qui, à cette époque, se penchent sur l'état de l'Espagne, sont amenés, d'une manière ou d'une autre, à traiter le problème. Il n'est pas question de fournir ici une liste fastidieuse et forcément incomplète. Que l'on nous permette de rappeler des auteurs aussi divers que Saavedra Fajardo et ses Empresas políticas, le P. Juan de Cabrera et sa Crisis política, Alvarez Osorio et sa Celada para el bien común, Sancho de Moncada et sa Restauración política de España, F. Angel Manrique, Bernardin évêque de Badajoz (2), Jacinto Alcázar de Arriaga (3), etc...

Dans un Discurso de D. Diego de Mendoza consacré à cette question, on retrouve exposées les principales récriminations des

-
- (1) Pedro Fernández de Navarrete. - Conservación de monarquías y discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al Señor Rey don Felipe III (1626). Madrid, B. A. E. t. XXV, 1920, discursos XLII-XLIV p. 537-540.
- (2) Socorro que el estado eclesiástico de España podía hacer al Rey Nuestro Señor en provecho suyo y del reino, Salamanca, 1624.
- (3) Medios políticos para el remedio único y universal de España, librados en la ejecución de su práctica, Madrid, 1646.

des arbitristas ou des hommes de gouvernement sur la question (1).

Il constate d'abord que les régions les plus pauvres, montagnes de Galice et du Léon, Asturies, Biscaye, Navarre, ne trouvent ni curés pour leurs paroisses ni frères pour leurs monastères, alors que, dans les contrées les plus riches, il y a pléthore d'ecclésiastiques. Après bien d'autres, il souligne les désastreuses conséquences économiques d'une telle situation, et insiste particulièrement sur les regrettables incidences de cette inflation sur la qualité du recrutement des réguliers :

"Son/.../ gente baja, a quien en el siglo no estimaba nadie y que nacieron y se criaron sin obligaciones de estimarse ellos mismos, confírmalo esto la experiencia que en las órdenes descalzas nuevas y en algunas de las calzadas, casi toda es gente vaja y no es posible menos /.../ no hay pastelero ni cortador que no tenga un hijo, hermano o cuñado, frayle a quien tratan con llaneza e igualdad" (2).

Il s'ensuivait un mépris (desestima) général à l'encontre des frères qui, eux-mêmes, n'étaient plus convaincus de leur propre respectabilité et se comportaient en conséquence (3). En fait, bien souvent, la prise d'habit n'était plus la concrétisation d'une vocation sincère, mais la recherche d'un simple moyen d'existence, surtout parmi les gens hum-

(1) Discurso de D. Diego de Mendoza sobre el excesivo número de eclesiásticos así seculares como Regulares que hay en España y necesidad de su Peforma para aumento de su población, bien del estado y beneficio común de los vasallos (B. P. R. Misc. de Ayala t. XX f. 27-56). Ce même document se trouve sous un titre un peu différent, et sans indication d'auteur, dans un autre tome de la collection (t. XII, f. 132-162).

(2) Ibid. t. XII, f 144 v - 145 r.

(3) "ni se estiman, ni se portan con la gravedad y decencia que su estado pide". ibid.

bles dont les conditions de vie étaient particulièrement dures :

"Lo que pretendo es que según la razón de estado propia y conveniente al estado Religioso, no se multiplique tanto, que por fuerza de no poderse concertar, haya de recibir y rogar a quantos pícaros hay en la República, ya tengan talento o no lo tengan, ya tenga virtud y deseos de salvarse o no los tengan : sino que vengan solamente a buscar de comer como quien se pone a oficio" [..] "Hay gente pobre que se acoge a ellos por tener segura la comida y porque según comodidades temporales, no halla otra vida que le esté mejor" (1).

A la veille du XVIII^e siècle, le Conseil royal se réunit encore une fois sur la question, le 13 VIII 1691. Il proposa de refuser, à l'avenir, toute fondation de couvent, de fermer tous ceux qui auraient moins de 30 frères, en agrégeant leur communauté à d'autres plus importantes et plus riches, d'interdire les prises d'habit avant l'âge de 16 ans et les professions définitives avant 20 ans, de ne plus permettre la réception de novices jusqu'à ce que le nombre des religieux soit conforme aux possibilités économiques. En réalité, les Conseillers ne faisaient que rappeler, pour l'essentiel, une précédente consulta du 23 V 1677 où ils s'étaient plaints du manque d'individus "pour la propagation du genre humain comme pour la culture des champs". En ce qui concernait les séculiers, ils suggéraient de ne plus laisser donner la prêtrise "a título de patrimonio" si la rente était inférieure à 300 ducats. "La multitude des charges de chapelain en ces royaumes" était, en effet, une des principales sources de nombreuses "vocations" suscitées par le seul intérêt, et, par là même, elles entraînaient un relâchement certain chez leurs bénéficiaires (2).

(1) Ibid. f 146 r et 156 v.

(2) B. P. R. Misc. de Ayala, t. II, f. 132-139.

C - LES TEMOIGNAGES CONTEMPORAINS :

En ce qui concerne le Pérou, une source documentaire fort intéressante, et jusqu'à présent tout à fait inexplorée, peut nous éclairer, dans le concret, sur le problème des vocations. Il s'agit des dossiers de demandes de "nullité de profession" que certains religieux constituaient pour être relevés de leurs vœux, et revenir, sinon à l'état laïque, du moins à la vie séculière. Pour Lima, ces dossiers, conservés aux archives de l'archevêché, sont très nombreux. On en trouve pour tous les ordres et à toutes les époques. Si l'on recense les séries en apparence les plus complètes, il y en a 28 chez les Franciscains de 1662 à 1698, 58 chez les Dominicains de 1656 à 1699, 87 chez les Augustins de 1661 à 1699, 94 dans l'ordre de la Merci de 1656 à 1699 (1). Même dans les ordres à très petits effectifs, les cas sont loin d'être rares : 19 pour les Bethlémites de 1698 à 1712, 30 pour les frères de Saint Jean de Dieu de 1634 à 1691. Il est d'ailleurs certain que ce ne sont point là les seules demandes qui aient été présentées. Nous en avons trouvé d'autres, par exemple, dans les archives des couvents de la capitale péruvienne.

Il ne faut pas oublier que cette documentation est à manier avec de grandes précautions. D'une part, elle émane de personnes en porte-à-faux, dont les vocations furent souvent, dès les origines, contrariées ou suscitées. Il est connu que les gens heureux n'ont pas d'histoire

(1) A ce propos, signalons que le 27 VIII 1700, le chapitre de la Merci de Lima se plaignait de : "la suma facilidad con que algunos Religiosos poco temerosos de Dios y amorosos a la Religión, después de aver vivido y profesado muchos años, intentan probar la nulidad de sus profesiones, injustamente irritados de que los Prelados les corrijan sus defectos" (A. M. L. libro de provincia n° 3, f. 124 r, § . 10).

et, pour cette raison, on ne trouvera pas ici d'écho de tous ceux fort nombreux sans doute dont le désir d'entrer dans les ordres était la concrétisation d'une foi ardente et inébranlable, de la volonté indéfectible de servir Dieu et le prochain, tout au long d'une vie de dévouement. D'autre part, les motivations données par les nulitantes sont-elles toujours exactes ? Ne leur fallait-il pas, d'abord, trouver les meilleurs arguments, les plus convaincants et les moins susceptibles d'être démentis ? Ne trouve-t-on pas des cas où, à plusieurs années d'intervalle, un même religieux justifie sa demande de façon radicalement différente ? Néanmoins, malgré toutes ces restrictions, il y a au travers de ces témoignages une approche unique sur un phénomène dont on suppose l'existence sans le connaître vraiment, approche qui éclaire, croyons nous, bien des aspects de la vie de l'époque, au delà même de ses aspects ecclésiastiques et religieux.

Le nombre élevé des dossiers ne doit pas faire croire que ces annulations étaient faciles. Elles donnaient lieu dans certains cas, à de très longues enquêtes, à des procès ecclésiastiques qui pouvaient durer longtemps, parfois 20 ans, et occuper des centaines et des centaines de feuillets (1). Les demandeurs étaient soumis, en principe, à un régime très sévère, puisqu'ils devaient être reclus dans un couvent, en attendant la décision définitive sur leur sort. De plus les nulitantes étaient obligés de subir des pénitences particulièrement dures et humiliantes devant l'ensemble de la communauté. Le 2. IX. 1670, le commissaire général franciscain F. Luis de Cervela avait prévu le traitement suivant pour tout frère de la province de Charcas qui demandait l'annulation de ses vœux :

(1) Cf. le cas de F. Ignacio de Noriega dont la demande présentée en 1677 n'avait toujours pas eu de réponse en 1696 (A. A. L. convento de San Francisco 2 et 3), et celle de F. Hernando de Coca dont les dossiers successifs réunissent plus de 1600 pages (A. A. L. Agustinos 1 et 2).

"Al tiempo de comer la comunidad, se tocará juntamente a capítulo y, aviéndose sentado la comunidad dentro de el Refectorio, antes de servir las tablas ni comensar la comida, mandará el Padre guardián a seis religiosos baian por el nullitante a dicha cassa de disciplina, y le traigan a dicha puerta de el Refectorio donde estará prebenido el guión enlutado y encubierto todo con un tafetán negro y con dos siriales, apagadas las velas ; al tal Religioso se le a de poner una sogá al cuello, antes de salir de la cassa de la disciplina una vela encendida de cera en la mano derecha, una calavera en la izquierda y un güeso de difunto atravesado en la voca, y desta suerte a de seguir el guión que a de dar la buelta por todo el Refectorio hasta llegar junto a la messa traviessa donde se pondrá de rrodillas el penitenciado y, desde allí, se bolverá el guión acompañándole los dichos seis Religiosos..."

Telle était la seule sortie autorisée au reclus, chaque vendredi, pendant six mois (1).

Dans le meilleur des cas, les nullitantes se retrouvaient au cachot, au secret et sans communion. Les plaintes sont d'ailleurs nombreuses à ce sujet. Rares n'étaient pas les candidats au départ qui préféraient, par mesure de précaution, disparaître pendant quelque temps jusqu'à ce qu'ils soient assurés de leur avenir (2).

(1) Apuntamientos del comissario general F. Luis de Zervela in Libro donde se escriven las patentes de los Prelados superiores. (B. M. R. E. Lima Ms. 5-15).

(2) Cf. par exemple le dossier de F. Andrés de Monzón : "me quisso re-cluzar /el comendador/ y mandó me pusiesen en el sepo de la cárcel, y así me fue necessario salirme de dicho convento por que no se executasen los castigos" I II 1694 (A. A. L. Mercedarios 10).
En 1664, la communauté de Saint Jean de Dieu se plaignait d'un de ses membres, F. Agustín Casquel, qui avait déposé une demande de nullité. S'étant échappé du couvent, il venait narguer le supérieur : "en diferentes ocasiones se a puesto enfrente del conbento haciendo escarnio y mofa." Ayant été capturé par un religieux : "le halló con un cuchillo y un dagón, con media de seda amarilla y bestido interior mui aliñado yncompatible con el hábito de Religioso que traía" 23 IX 1664 (A. A. L. San Juan de Dios 2).

Le plus souvent, le candidat au départ est entré de plus ou moins bon gré dans les ordres, sur les demandes instantes de sa famille. Puis, s'étant rendu compte que la vie conventuelle n'était pas faite pour lui et ne convenait pas à ses goûts, il revient sur sa décision et en fait part à son entourage. D'habitude, celui-ci prend très mal la chose, le menace, l'enferme, lui promet presque toujours de l'envoyer au Chili, alors ultime menace contre les fortes têtes, lui fait subir des violences morales ou physiques, pouvant aller jusqu'aux coups de fouet, et même de couteau. Quelques témoignages ?

"Dije que yo no era para estudios ni para frailes, y acometiéndome la dicha mi madre para mí, muy indignada, me cojió de los cabellos y me arrastró por el suelo, dándome muchos golpes y replicándome qué avía de ser de mí, dije aprendería oficio de platero y cojiendo un palo entonces, la dicha mi Madre me dio cruelmente, diziéndome no fuese voluntarioso, que qué avilidad tenía para aprender oficio, y que por darme gusto, me podría con prisiones y escritura, para que sirviese como negro, y por último, me haría hechar a Chile" (1).

"Ansí mesmo, Catalina de León, su madre, y su abuela y su tía, doña Catalina Mejía, fueron muchas veces al dicho convento y le rogaron y persuadieron con grandes instancias, Ruegos, lágrimas y halagos que no dejase el dicho hábito, ni diese pesadumbre al dicho Gonçalo Durán su padre, ni diese lugar a perderse andando desamparado, obligándose a yrse perdido por el mundo, el qual, forçado por las amenazas del dicho su padre, juntamente con el miedo reverencial que le tenía y por los importunos ruegos de la dicha su madre, abuela y tía que por ser, como era niño de diez y seis años no más, lo uno y otro hazía y hizo en él más impresión; profesó en la dicha religión por fuerza y contra su voluntad, de lo qual le ha resultado y resultó una perpetua tristeza y melancolía y dello una enfermedad muy grave de

(1) F. Francisco Hurtado, 17 III 1677 (A. A. L. Mercedarios 7).

mal de corazón que le priva de sentido y le da muy de ordinario" (1).

"Compulso i apremiado de doña María de Aiala, mi madre, por las muchas amenazas, instancias, malediciones que me echaba y malos tratamientos que me hazía, i en especial enumeración, que me amarró a una escalera donde me azotó cruelmente, por mi poca edad, me venzieron" (2).

"Denegándome los alimentos necesarios par la vida, y aciéndome cargar de dos negros, por un lado y otro, executaron /mis padres/ su rigor, dándome muchos asotes con que, de intimidado de tanto castigo, huve de venir en entrar en dicha religión, sin voluntad ni consentimiento tásito ni expreso, y con la misma repugnancia professé" (3).

La famille menace de deshériter son fils recalcitrant, de ne plus vouloir, à l'avenir, le reconnaître. Soit par "miedo reverencial", soit par faiblesse, le jeune homme finit par céder. Il attendra le décès de ses parents pour présenter une demande de nullité de profession, ou bien, n'y tenant plus, il rompra avec les siens et quittera l'habit au bout de quelques années. Bien que ces documents soient à manier, nous l'avons dit, avec une grande précaution, il est certain qu'il y a là une mine, pour qui voudra un jour étudier les relations entre parents et enfants à l'époque coloniale.

Les motivations des parents telles qu'elles apparaissent au travers de ces dossiers sont diverses. Ce peut être de sombres affaires d'intérêt. Des exemples ? L'Augustin F. Agustín de Figueroa, obligé de prendre la bure parce que sa soeur allait épouser le fils du second mari de leur mère (4), les Mercédares F. Francisco de Almarza et F. Lorenzo

(1) Mémoire du procureur de F. Francisco Durán, 19 X 1627 (A. A. L. Mercedarios 1).

(2) F. Joan de Mendoza, 22 I 1665 (A. A. L. Mercedarios 4).

(3) F. Manuel Riberos, 9 VIII 1666 (A. A. L. Mercedarios 5).

(4) 19 I 1664 (A. A. L. Agustinos 5).

de Casaverde que leurs parents firent entrer au couvent pour les voir renoncer à leur part d'héritage, et laisser, de ce fait, une dot plus importante à leur soeur (1).

Parfois, le père force son fils à être religieux, car lui même, dans le passé, avait fait la promesse non tenue d'entrer au couvent (2).

Souvent, la colère des parents rendus furieux par le mauvais vouloir de leur enfant, ne semble justifiée que par la honte sociale qu'ils éprouvent à voir leur fils entrer au couvent, puis en sortir. Le Mercédai-
re F. Francisco Durán s'entendit reprocher : "qu'il n'était pas bien reçu de prendre l'habit d'une congrégation pour l'abandonner ensuite" (3), et le "caractère terrible" des parents du Jésuite Joseph de Mere se déchaîna, parce qu'il était déshonorant (contra la honra) de quitter la robe (4).

Tous ceux qui veulent partir des couvents n'y sont pas entrés contraints et forcés. Certains déclarent avoir pris l'habit trop jeunes, à un âge -13 ou 14 ans- où ils ne pouvaient avoir décidé en parfaite connaissance de cause et en pesant toutes les implications de leur choix (5). Les

(1) Cf. , respectivement, Exclamación protesta de la fuerza que su padre hace al novicio F. Francisco de Almarza para que legara legítima a su hermana (A. M. L., vol. IV, f. 134-142), et 19 V 1662 (A. A. L. Mercedarios 3).

(2) Cf. le dossier de F. Diego de Torres 1669 (A. A. L. convento de San Francisco 2).

(3) 19 X 1627 (A. A. L. Mercedarios I).

(4) 3 II 1678 (A. A. L. Jesuitas 3).

(5) "Sin tomar consejo ni hacer ninguna deliberación, por ser, como era, niño de tan poca edad en quien no cabía discurso ni maduro consejo, para cosa tan grave como es meterse Religioso y mudar estado". F. Francisco Durán (A. A. L. Mercedarios I). Par la suite, il allait quitter le noviciat avec toutes les conséquences douloureuses indiquées aux notes 1, page précédente, et 3 ci-dessus.

cas ne sont pas rares, où les demandeurs se plaignent d'avoir été influencés par des religieux de leur entourage qui avaient su les convaincre :

"Siendo de muy tierna edad me solicitaron los Relixiosos de dicho combento para que asistiese a cantar en el coro, y, con efecto de carisias y agasaxos, me llebaron al dicho combento".

plus tard,

"sin embargo de haverme negado, me descubrieron y ha-prehendieron con toda violencia, como si fuese fraile pro-feso, me llebaron al combento grande y me entraron en el noviciado donde, contra toda ynclinación y voluntad, me hisieron tomar capilla" (1)

"Estando estudiando en esta ciudad debajo de la sujeción de Doña María de Estrada, mi madre, me comensaron algunos religiosos de la dicha orden a persuadirme, reconociendo mi poca edad, a que tomase el hábito y, por que no lo dexasse de hacer, me le dieron sin preceder en la entrada algunas informaciones" (2)

A ce propos, signalons que les mêmes archives contiennent aussi des protestations de parents. Ils se plaignent que leur jeune fils ait été arraché à leur affection. Des religieux ont su gagner sa confiance, l'on persuadé d'entrer au couvent et refusent maintenant de le rendre, même de ménager une entrevue, malgré leurs supplications et leurs démarches auprès de la justice

(1) F. Josep Rodríguez, 5 XI 1685 (A. A. L. Mercedarios 9).

(2) F. Tomás Hurtado, 2 VIII 1664 (A. A. L. Mercedarios 4).

Ainsi, le 30 XI 1698, Da. Mariana de la Cueva se plaignit de ce que son fils, Bernabé Guerrero, étudiant (con lusinge aproveitamiento) au collège jésuite de Saint Martin, soit depuis quelques jours novice au couvent de la Merci;

"Resultó que los Prelados y Religiosos le indujeron con dádivas y otras ofertas a que rresiviesse el ávito y, aunque a las primeras ynstancias se rresistió, se valieron de un medio bien extraño, y fue que en un día, entre otros, aviendo hido a la propia delijencia con el compañero colexial, le conbidaron los Prelados a comer, disiéndole al compañero bolvería por él a la oración, y, haviendo buuelto, se le rrespondió que el dicho mi hijo ya se avía ydo al colegio, siendo assi que le tenían con opreción de los agasajos y ofertas para vestirle el ávito, y, hallándose como a las ocho de la noche el cappitán Martín Machado en el combento, aviendo entendido esta cautela, conosiendo al muchacho, les dijo a los Religiosos que porqué usavan de aquellos medios tan yRegulares con una familia onrrada, que no tenían más hijo que aquél, y otras Rasones tocantes a este fin, a que se desentendieron, y prosiguiendo a la Reveldía dicha Relixión, le dieron el ávito y habrieron el serquillo".

Par la suite, les parents ne purent réussir à parler à leur fils qui, le 31 décembre, confirma par écrit son intention de prendre l'habit de la Merci (1).

Parfois, ce sont les parents qui demandent que leur enfant soit relevé de ses vœux, ou n'aille pas plus avant dans son noviciat. Tantôt, ils se plaignent des mauvais traitements infligés à leur fils qui a manifesté sa volonté de quitter le couvent (2). Tantôt, ce sont des

(1) A. A. L. Mercedarios 10 .

(2) Plaintes de Joana Bautista à l'archevêque de Lima, 30 IV 1680 (A. A. L. Santo Domingo 4), de D. Tomás de Torrejón et Da. Juana Fernandes 21 X 1694 (A. A. L. Mercedarios 10), du licencié D. Alonso de Salamanca 3 VIII 1663 (A. A. L. Agustinos 4).

veuves dans la misère qui réclament le retour de leur enfant. En effet, lors de l'entrée dans les ordres, les candidats juraient de ne laisser aucun membre de leur famille dans le besoin (1). Il pouvait même arriver que l'on accorde, provisoirement, une "autorisation d'absence" à un religieux pour aller s'occuper des propriétés de son père (2).

La pauvreté, ou des difficultés matérielles, suscitaient aussi bien souvent des "vocations" dont la solidité était loin d'être à toute épreuve. Le comte de Chinchón vice-roi du Pérou, n'hésitait pas à le souligner dans des termes à peu près identiques à ceux de D. Diego de Mendoza en Espagne (3). Les ordres étaient le refuge de beaucoup d'immigrants que le hasard et les revers de fortune abandonnaient sans ressources aux portes de cette Amérique dont ils avaient tant rêvé. Ainsi, le couvent augustin de Cartagena recrutait un bon nombre de ses frères parmi les Espagnols désargentés que la maladie, la malchance ou les naufrages, laissaient pour compte sur le sable du port. Incapables de faire fortune, n'ayant plus les moyens, ni, sans doute, l'envie de retourner pauvres en Espagne, ils entraient au noviciat (4). Les Franciscains connaissaient des situations de ce genre. Dans une lettre, le commissaire

(1) Cf. le dossier de F. Miguel Dávila 11 11 1664 (A. A. L. convento de San Francisco 2)

(2) Lors du chapitre intermédiaire du 15 I 1683 à Bogota, l'Augustin F. Pedro Ximeno de Bohórquez demanda une telle permission : "siendo causa tan piadosa, se la concedió Nuestro Reverendo Padre Provynzial" (A. S. A. B., t. 7, f. 38 r).

(30) "El tomar el hábito parte dellos /los clérigos/ y de los religiosos más deve de ser por modo de vivir, que por vocación espiritual..." Lima I IV 1630 (A. G. I. Lima 43).

(4) R. C. du 29 X 1668 (A. G. I. Snata Fe 229).

général du Pérou ne s'en cachait pas (1).

Au siècle suivant, dans son célèbre ouvrage sur le gouvernement des réguliers, F. J. Parras décrivait encore sans complaisance ces Européens qui, après être passés aux Indes en qualité de marins, de pages, d'employés aux écritures ou de valets, et faute d'avoir pu s'imposer dans "le vaste commerce qui se fait en ces pays", décidaient de changer de destin. Avec, au plus, quelques rudiments de grammaire, ils obtenaient l'habit de tel ou tel ordre, et postulaient bientôt des charges parfois importantes. S'il ne les condamnait pas de façon explicite, F. J. Parras se refusait à juger la valeur de telles vocations (2). Il y avait là un problème sur lequel nous reviendrons, car, on s'en doute, les créoles ne manquaient pas d'en tirer argument.

Il serait d'ailleurs erroné de croire que seuls les métropolitains étaient dans ce cas. D'après les dossiers de nullité, il ressort que bien des demandeurs étaient des créoles fils de veuve, orphelins, en rupture de famille, ou en butte à la mesquinerie d'un tuteur. Alonso de Quintana était devenu Franciscain après que sa mère, pauvre et veuve, lui eut fait miroiter qu'il aurait plus d'avenir dans les ordres où l'on se chargerait de ses études (3). L'Augustin F. Juan de Godoy était entré au couvent, parce que son père, sur le point de partir en Espagne, avait

(1) Il faisait allusion à : "los sugetos españoles que llama Dios a la religión por medio de los hordinarios desengañados deste Reyno" I VIII 1687 (A. G. I. Lima 96).

(2) Joseph Parras. - Gobierno de los regulares de la América. Madrid, 1783, t. II, 2a parte, n° 724, p. 288.

(3) "Proponiéndome tendría muchas conveniencias en la Religión, quales no pudiera tener en el siglo, por ser muger pobre" 22 XII 1667 (A. A. L. convento de San Francisco 2).

pensé trouver là une solution économique qui le libérait, en outre, de tout souci (1). F. Joan Hurtado avait été mis chez les Dominicains par ses parents en instance de divorce (2).

On pouvait aussi prendre la bure poursuivi par ses créanciers. C'était le cas du Franciscain Joseph de Torres y Cevallos. Au bout de quelques années, les plaignants étant sans doute décédés, il demanda à quitter l'ordre (3). Un autre exemple similaire : celui de Francisco Suárez entré dans la communauté de Saint Jean de Dieu parce qu'elle s'était engagée à payer toutes ses dettes (4).

Un marrane galicien, qui n'aimait ni l'Eglise, pour des raisons bien compréhensibles, ni les créoles, affirmait qu'au Pérou, les nombreuses prises de voile ou d'habit étaient surtout suscitées par la paresse et les prétentions nobiliaires des Américains. Ils étaient assurés de trouver dans les couvents la nourriture, le gîte et le vêtement, sans avoir à s'astreindre à un travail, certes mécanique, pour reprendre une expression de l'époque, mais néanmoins rentable, en contradiction avec leur prétendue hidalguía dont ils étaient si fiers (5). Des témoins

(1) "Por conbeniencia suya y por escusar el gasto que hacía con mi persona, me persuadió a que Reciviese el ávito de rreligioso, sin embargo de que Reconoció la aversión y rrepugnancia que yo tenía a este estado. 30 VI 1662 (A. A. L. Agustinos 4).

(2) 30 I 1693 (A. A. L. Santo Domingo 4).

(3) 24 V 1662 (A. A. L. convento de San Francisco 2). Le cas contraire existait aussi. Le Franciscain F. Pedro Mexía demanda l'annulation de ses vœux parce qu'on lui exigeait des comptes sur sa gestion de sacristain du couvent de Lima (A. S. F. L. registro 4, f. 482).

(4) 31 VIII 1671 (A. A. L. San Juan de Dios 2).

(5) Descripción del virreinato del Perú, crónica inédita de comienzos del siglo XVII, Rosario, Univ. del Litoral, 1956, p. 74.

plus sereins, donc plus dignes de foi étaient du même avis, à commencer par le comte de Chinchón que l'on a cité tout à l'heure. A la même époque, au retour d'un séjour au Pérou, un prêtre de Madrid, D. Antonio de Galarza y Lago, insistait bien sur cet aspect du problème. Il montrait que les couvents étaient souvent considérés comme un moyen de promotion sociale par les couches les moins favorisées de la population :

"Porqué se aumentan tanto los Religiosos en las Yndias está bien conocido : ellos lo saben y el pueblo no lo ygnora, y es que no enseña nadie a su hijo el oficio que usa y que le dio de comer el herrero, el sastre y el çapatero, y a este ygual los demás oficiales tienen presunción de muy ydalgos, todos son caballeros por la ygualdad de la tierra y se des-deñan de mecánico éstos, porque pasan a más sus hijos les dan estudios, y estos estudiantes criados ya en estilo sin yndustria, banse a las rreligionen y pretenden sus ávitomás que por bocación o llamamiento, por goçar de la vida olgona y tener derecho a los beneficios curados" (1)

En fin de compte, la société coloniale offrait relativement peu de débouchés à qui n'était pas l'héritier d'une encomienda, de terres, de mines ou d'un commerce. Quant à faire fortune par soi-même, si les exemples ne manquent pas, dans la plupart des cas les chances de succès étaient minimales.

Il est évident que l'étude des vocations passe par celle des systèmes de promotion dans les ordres, et par l'étude de la situation économique des communautés, mais la question est suffisamment importante pour que nous lui consacrons plus loin deux chapitres entiers. Tout au plus, peut-on dire que, sur ce point, bien des candidats devaient

(1) Memorial de apuntamientos y noticias sobre el gobierno eclesiástico de las Indias. 1629 (B. N. M. Ms. 12977-33).

se faire quelque illusion, et ne trouvaient pas dans les couvents toutes les facilités qu'ils avaient escomptées (1).

La peur des punitions semble avoir suscité aussi un certain nombre de vocations. L'Augustin F. Pedro de Vergara y Pardo n'avait pas osé rentrer chez lui après avoir fait l'école buissonnière (2), le Mercédaire F. Juan de Azañero avait blessé par mégarde un condisciple (3), l'Augustin F. Alonso de Salamanca avait dérobé des fruits dans un jardin (4), son frère d'ordre F. Juan Verdugo avait gardé par devers lui le montant d'une lettre de change (5), et F. Francisco de Ojeda Gallinato avait préféré l'habit de Saint Augustin à la punition exemplaire promise par son père pour ses polissonneries (6).

D'autres avaient déserté, c'était le cas du Mercédaire F. de Urra (7), ou du Dominicain F. de Córdoba qui avait refusé de partir pour une expédition lointaine et dangereuse (8) ; quant à Gabriel Negrete, à la suite d'une faute de service, son frère, qui était aussi son capitaine, lui avait laissé le choix : le premier bateau en partance pour le Chili, ou le couvent de Saint Dominique (9).

(1) "Los más se ordenan por eximirse de la jurisdicción secular y no trabajar, y es lástima quan abatidos andan, y lo que digo de clérigos, digo de religiosos" D. F. de Palma Fajardo, Lima, 24 VIII 1651 (A. G. I. Lima 56).

(2) 12 IX 1687 (A. A. L. Agustinos 8).

(3) 5 VII 1665 (A. A. L. Mercedarios 5).

(4) 3 VIII 1663 (A. A. L. Agustinos 4).

(5) 28 VII 1679 (A. A. L. Agustinos 7).

(6) 24 IV 1665 (A. A. L. Agustinos 5).

(7) 5 VII 1699 (A. A. L. Mercedarios 10).

(8) 7 I 1682 (A. A. L. Santo Domingo 22).

(9) A. A. L. Santo Domingo 21.

Les ordres pouvaient être, à leur insu, des refuges après des crimes bien plus graves. En 1670, le frère de Saint Jean de Dieu Francisco de Torres demanda à partir. Vingt sept ans auparavant, il n'avait pris l'habit que pour échapper aux poursuites après avoir tué un homme dans une dispute (1). En 1613, Doña Jerónima de los Ríos se plaignit qu'un de ses neveux, D. Martín Manuel de Araya, lui avait donné 9 coups de poignard, puis avait disparu. Lorsqu'elle avait retrouvé sa trace, il était désormais à l'abri des juridictions ordinaires. Grâce à la complicité d'un parent jésuite, il avait été admis dans la Compagnie (2).

Un autre cas curieux, est celui du coadjuteur Juan de Zamudio qui, en 1659, demanda l'annulation de ses vœux. Il expliquait comment, en 1631, étant en garnison à Buenos Aires, il avait tué un homme. Recherché par la justice jusqu'à Potosí, il avait fui à Lima, et était entré dans la Compagnie en 1635. Cependant, au moment de faire sa profession, il avait pris ses précautions, et fait établir, en secret, devant notaire, un document où étaient consignées ses réserves et l'espèce d'obligation qui lui était faite. Manifestement, il pensait déjà au jour où, désirant partir, il aurait besoin de preuves et d'arguments de poids :

"Atendiendo a que qualquier repugnancia que mostrare le puede ser de mucho perjuicio y daño y ocasionarle prisión y malos tratamientos, más en orden a escusarlos que por que tenga voluntad de prozeder a haser los dichos botos, desde aora para quando suceda el hacerlos, protesta y declara que no es acción boluntaria y que antes manifestara, si pudiera, su boluntad contraria y desistiera del propósito con que hasta aora a estado" (3).

(1) 8 V 1670 (A. A. L. San Juan de Dios 2).

(2) Lima, 6 V 1613 (A. G. I. Lima 143).

(3) A. A. L. Jesuitas 2.

On sait que les couvents étaient traditionnellement des lieux d'asile. Déjà, au siècle précédent, le vice-roi D. Francisco de Toledo avait eu quelques difficultés avec des religieux dont la formation s'était faite à l'occasion des longues chevauchées des guerres civiles, et non dans le recueillement des couvents. C'est une question sur laquelle nous reviendrons. A peu près à la même époque, à Quito, le licencié D. Diego de Zúñiga se plaignit, lui aussi, des soldats attirés par les couvents du seul fait des franchises dont jouissaient tous ceux qui y vivaient :

"Muchos soldados /.../ después que han cometido delitos, para remedio dellos y evadirse de la justicia seglar, se ordenan de orden sacro, que en este obispado se ha hecho con mucha facilidad y ordenado ydiotas (1).

Paradoxalement, cette situation présentait quelque avantage, en particulier pour la tranquillité du pays. Le Comtede Chinchón ne manquait pas de le souligner, même si les ordres pouvaient parfois le regretter :

"También son ciertas dos cosas, la una que si algunos hombres pobres y ociosos no tuvieran la salida de ser frayles, fuera muy posible haver mayor número de gente inquieta y desasosegada" (2).

nulitantes

D'autres/demandaient à quitter les ordres en faisant valoir qu'ils avaient caché quelque chose au moment d'y entrer : des maladies (asthme, tumeur maligne) de vieilles blessures, des affections honteu-

(1) Quito, 15 XII 1574 (A. G. I. Quito 21). On donnait alors le titre de soldado à toute personne armée sans moyen connu d'existence.

(2) Lima, 6 IV 1630 (A. G. I. Lima 43).

ses comme le mal français (1), des mensonges sur leurs origines, en produisant de faux renseignements lors de la "información de novicio" pour dissimuler qu'ils étaient fils d'ecclésiastiques, enfant naturel ou de mère indienne (2). L'un d'eux, même, se souvint alors qu'il avait été jadis marié, et que son épouse vivait toujours (3).

On sent d'ailleurs là, souvent, de simples prétextes. Pouvait-on croire le Mercédaire F. Agustín de Salas affirmant qu'il venait tout juste d'apprendre que les métis, et il l'était, ne pouvaient entrer à la Merci, ou cet autre Mercédaire, F. Francisco de Viera, qui s'était avisé, à peine six mois auparavant, que ses vœux avaient été prononcés avant l'âge minimum requis, ou, enfin, Joseph Lozano, lui aussi de la Merci, qui voulait partir puisque son noviciat avait duré 363 jours au lieu des 365 réglementaires (4).

Il est des causes d'annulation parfois inattendues. Diego de Terrones, de l'ordre de Saint Jean de Dieu, avait pris l'habit à l'article de la mort. Plusieurs années plus tard, ayant recouvré la santé, il demande à être rendu au siècle (5). En 1694, le Franciscain Diego de Escoba y Quintanilla raconte comment, près de trépasser, "ayant perdu le sens", ses parents l'avaient fait porter sur une chaise au couvent de Saint François. A son réveil, quelle n'avait pas été sa surprise de se re-

(1) F. Joseph de San Matías, 1710 (A. A. L. Betlemitas I).

(2) Cas de F. Joseph de Secaya y Arriola qui argua de ce que son père était prêtre, 9 VIII 1673 (A. A. L. Agustinos 7), et de F. Agustín de Salas qui était fils d'une indienne, 7 IX 1656 (A. A. L. Mercedarios 3).

(3) F. Nicolás Ruiz, 25 V 1666 (A. A. L. Mercedarios 5).

(4) A. A. L. Mercedarios 4.

(5) 5, IX, 1674 (A. A. L. San Juan de Dios 2).

trouver vêtu de la bure des Frères mineurs (1). Un cas intéressant et original est celui du Franciscain F. Diego de Torres. Après la grande crise franciscaine des années 1680-1681, il demanda à partir, sous prétexte que, depuis ses vœux, on avait introduit l'alternance dont le principe dénaturait tout à fait les engagements qu'il avait souscrits :

"Se han introducido otras nuevas /leyes/ contrarias a las de mi profesión por cuya caussa se hizo inválida y inútil, y se irritaron aquellos votos, lo que es de maior aprecio, cuando se me sigue grave dispendio al alma por las malas consecuencias que resultan si prosiguiera en dicha Religión estando la alternativa, que es lo principal a que atiengo en esta demanda" (2).

Un autre Franciscain, F. Ignacio de Noriega, arguait qu'au fond de lui-même, il n'avait jamais vraiment eu envie de renoncer à sa fortune personnelle, comme la règle l'y avait obligé. Ses arrière-pensées et ses restrictions mentales étaient, à ses yeux, une raison de nullité (3).

Il y avait aussi ceux qui, sans autre argument, reconnaissaient s'être trompés. Ils n'avaient pas trouvé au couvent ce qu'ils attendaient. La vie communautaire leur était devenue insupportable au point

(1) 1694 (A. A. L. convento de San Francisco 2).

(2) 22 VIII 1697 (A. A. L. convento de San Francisco 3).

(3) 3 XII 1677 (A. A. L. convento de San Francisco 2).

Ces questions de fortune personnelle posaient parfois des problèmes délicats. Ainsi, lorsque le P. Gabriel Alvarez de Velasco obtint l'annulation de sa profession après 23 ans passés à la Compagnie, quelques jours après avoir été réduit au clericato secular, il réclama à sa province -celle de Nouvelle Grenade- les 20.000 pesos qu'il lui avait légués en entrant, puis intenta une action en justice pour toucher aussi les intérêts de la somme (Memoria du P. Juan Martínez de Ripalda A. P. T. 612).

A Cochabamba, en 1606, ce sont les parents du Mercédaire Bernardo Carrillo qui font un procès au couvent à qui leur fils a donné tous ses biens et même ses héritages à venir (A. N. B. expedientes 337-1606 n° 6).

de ne plus pouvoir servir Dieu dans ces conditions :

"E reconosido que antes es para maior ynquietud y perturbación de mi alma por las continuas molestias que e padecido, que moralmente hablando no las puedo tolerar por más diligencias que he hecho con mis cortas fuerças y finalmente reconozco que sino dejo los ávitos, no e de poder en ninguna manera aquietar mi conciencia" (1)

"En todo este discurso de los quinze años, e reconosido las molestias y malos tratamientos y bejaciones que me hasen los superiores, que estoi tan inquieto y traigo el ánimo perturbado, que aunque me e esforsado con mis cortas fuersas, no me es tolerable el persistir en ella ni poder serbir a Dios" (2).

Mais ceux-la avaient-ils une chance de rentrer un jour dans le siècle ?

Que dire enfin de ces demandes, parfois vaguement motivées et qui arrivent fort tard : celles de l'Augustin F. Juan Doria qui fait profession en 1659 et veut quitter l'habit en 1683, du Dominicain F. Luis Gutiérrez qui veut partir au bout de 21 ans, de ses frères d'ordre Luis de Solórzano et Joseph Bonifaz qui en font autant après 24 et 33 ans ? Pourquoi F. Francisco de Molina Ocampo, procureur general de la province de Saint Augustin, a-t-il attendu 50 ans pour arguer des violences de son oncle (3).

Il est vrai que d'un autre côté, certains étaient bien décidés, dès le début, à ne point suivre une voie dont ils ne voulaient à aucun prix.

(1) Juan de Castro, 27 IV 1678 (A. A. L. Agustinos 7).

(2) Diego de la Cruz, 6 V 1678 (ibid). Ce religieux et le précédent étaient de simples oblats.

(3) A. A. L. Agustinos 7. Il demandait à partir en 1673 alors qu'il disait être entré au couvent en 1623.

Ainsi, le novice dominicain, Pedro de Alvarado, Collado par sa mère à prononcer ses vœux, il appela un notaire et lui fit rédiger, à toutes fins utiles, un document où étaient consignées les véritables raisons de son entrée au couvent :

En aquella vía y forma que queda a lugar de derecho, que yo que llamaba y se llama de esta profesión una, que y tres veces, para que no valga el que sea, ni faga más, porque la hace contra su voluntad, conculca y apremiando, y otros temores de la dicha su madre . . .

Il y avait aussi ceux qui ne prenaient pas toutes les précautions juridiques et essayaient de quitter la communauté sans autre forme de procès, parfois en s'évadant comme le Dominicain F. Juan de Chavarra :

Saliedo un día a la puerta del convento donde avia Pae-rvido el ávito, allándome serca de la puerta, prendí una carrera con toda la aceleración que pude para irme a la calle, pero los monjes y demás Religiosos que avian sa-lido juntamente conmigo me arrebatáron y lleváronme al convento, donde me dio el superior una muy buena cor-rección (2).

Dans ces conditions, les apostasies n'étaient pas rares, et des affaires de ce genre reviennent assez souvent dans les sources de province. Il y avait même des fagueurs chroniques (3) :

(1) 20. I 1666 (A. A. L. Santo Domingo 22).

(2) 7 X 1683 (A. A. L. Santo Domingo 22).

(3) Ainsi, le 20 XII 1725, le définitoire de la province franciscaine de Charcas jugea 3 choristes, 5 religiosos sacerdotes et quatre frères laïcs qui avaient quitté l'ordre clandestinement. Le 27 VIII 1727, quatre nouveaux cas étaient examinées. Libro de la provincia de San Antonio de Charcas 1724-1754 (B. M. R. E. Lima Ms. 5-8).

Dans les couvents de femmes, les demandes de nullité de profession sont beaucoup moins nombreuses, on peut même dire exceptionnelles. Pour la période qui nous intéresse, nous n'en avons trouvé que quatre (1), qui, toutes, présentent des schémas identiques à celles des hommes. La documentation liménienne permet cependant d'avoir une idée de la manière dont les jeunes filles entraient au couvent.

Il était très fréquent que l'on y mette des petites filles de 7 ans en qualité de seglares. Les parents s'engageaient de leur côté à payer une pension (pagar el piso) jusqu'à ce qu'elles atteignent l'âge du noviciat.

Rares n'étaient pas les religieuses qui, d'ailleurs, semblent avoir toujours vécu au couvent. Des exemples ? En 1649, D. Alonso de los Ríos, chevalier d'Alcántara, écrit au sujet de sa fille Da. Marta de Villaverde. Agée de sept ans, dans l'attente du moment où elle aura l'âge de prendre le voile, elle vit depuis qu'elle est née à l' Encarnación avec sa tante (2). En 1676, Da. Antonia Ratera sollicite l'autorisation de professer à la Concepción, et précise bien qu'elle vit dans la communauté depuis sa naissance (3). On pourrait facilement multiplier des cas de la sorte. Que penser, par exemple, de cette lettre de Da. Catalina de Salamanca, religieuse de la Concepción qui, en 1652, demande que Da. Antonia de Padilla puisse entrer en clôture pour y vivre en sa compagnie. Da. Antonia a été élevée au couvent. Le but de sa tutrice est de la guider,

(1) Da. María de Grado, 3 XI 1699 (A. A. L. Encarnación 19), Da. Jusepa de Vargas, 1676 (A. A. L. Santa Catalina 2), María de San Francisco, donada mulata, 9 XII 1632 (A. A. L. Concepción 5), Da. Francisca Fernández de Córdoba 5 IX 1641 (A. A. L. Encarnación 5).

(2) "... con quien se a criado desde que nació y para que prosiga en su compañía, para que tome el ábito de Religiosa en teniendo edad" (A. A. L. Encarnación 7).

(3) 3 XII 1676 (A. A. L. Concepción 20).

puisqu'elle a manifesté la volonté d'être religieuse (1). Précisons que Da. Antonia n'a que trois ou quatre ans, de l'aveu même de Da. Catalina.

On pouvait aussi mettre ses filles au couvent à l'occasion d'un départ, lorsque l'on ne savait trop que faire d'elles. Un fiscal de la real audiencia de Quito muté en Espagne laisse ses deux filles à la Concepción (2). Un homme d'affaires en partance pour Panama avait fait de même quelques années plus tôt (3).

Il pouvait arriver que des femmes mariées entrent au couvent. C'était pour éviter le scandale du divorce, et, dans ce cas, il suffisait que le mari fasse vœu de chasteté... (4), ou bien, d'un commun accord, les deux époux avaient décidé de se retirer du siècle.

Plus encore que pour les hommes, les couvents furent, pour les femmes, un refuge contre la pauvreté et les difficultés de leur condition dans la société de l'époque. Bien des mères qui demandent l'acceptation de leur fille dans telle ou telle communauté, sont veuves, et sollicitent de ne verser qu'une partie de la dot exigée, ou même d'être exemp-

(1) "hasta que tenga edad suficiente para poder deliberar su voluntad que a mostrado de tenerla de ser Relixiosa" 1652 (A. A. L. Concepción 10).

(2) Dr. Antonio Díaz de San Miguel y Solier, 7 V 1650 (A. A. L. Concepción 10).

(3) Tomé Mateos, 25 V 1647 (A. A. L. Concepción 9).

(4) "Aunque intervinieron otras causas legítimas que aseguran mi conciencia para la separación quo ad mensam et thorum de con el dicho mi marido, mi vocación es servir a la divina magestad en el monasterio de Santa Catalina de Sena de esta ciudad, valiéndome del pretexto más suave por escusar los ruidos, escándalos, y nstas del divorcio" Da. Isabel de Paredes (A. A. L. Santa Catalina 6).
Cf., aussi, le vœu de chasteté prononcé par D. Antonio de Larrazabal, le I XII 1662, afin de permettre à son épouse, Da. Catalina de Anticon, mère de deux enfants, d'entrer au couvent de Santa Catalina (A. A. L. Santa Catalina 4).

tées tout à fait (1). Beaucoup de candidates sont orphelines, et estiment ne pas pouvoir rester seules dans le monde et ses périls (2). Écoutons ce que nous en disent Da. Agustina de Montemayor et Da. Mariña Jacinta de Peralta :

"Doncella de doce o trece años, natural de esta ciudad /.../ digo que yo me hallo con el desamparo que puede tener una doncella con la muerte de su madre y ausencia de su padre y sin pariente alguno que me recoga y ampare, con que se dexa entender el aprieto y riesgo que tengo, siendo, como soy, muger principal y de obligaciones, porque para más servir a Dios Nuestro Señor desseo ser Religiosa de velo negro en el convento de la Encarnación (3).

"Digo que por muerte de mi madre e quedado sola y desesperada, sin tener persona con quien poder estar que se duela de mi remedio ; siendo, como soy, niña de catorse años, me a paresido conveniente para el serbicio de Nuestro Señor y mi buena adboación uyr de los peligros del mundo " (4)

A ce sujet, notons un fait significatif. Dès qu'une cité s'enfonce dans le marasme, lorsque les problèmes économiques gagnent les couches jusque là favorisées de la population, on voit les édiles ou l'évêque demander aussitôt l'ouverture d'un couvent de femmes. Ainsi, à Concepción,

- (1) Ces requêtes avaient parfois un caractère officiel. Le 16 VI 1659 le conseil municipal de Cochabamba demanda à la province franciscaine d'abaisser la dot des Clarisses de la ville de 4.000 à 3000 pesos corrientes. Cf. Libro de esta provincia de San Antonio de las Charcas 1656-1690 (B. N. L. B. 1768, f. 17). Dans les couvents de Lima, en particulier à la Concepción, les exemptions de dot et les réductions accordées étaient assez nombreuses. Dans le cadre de ses timides tentatives en vue de réduire le nombre des religieuses, l'archevêque Liñán interdit ces pratiques. Auto du 12. VIII, 1683 (A. A. L. Santa Catalina 7).
- (2) On remarque, par exemple, que bien des demandes sont écrites de la même main, ce qui laisse supposer qu'elles furent rédigées, pour de jeunes orphelines, par une personne du couvent.
- (3) 9 VIII 1653 (A. A. L. Encarnación 8).
- (4) 10 IV 1649 (A. A. L. Concepción 10).

au Chili, au moment où tous les documents que nous avons vus insistent sur la pauvreté, le dénuement des vecinos, ceux-ci réclament la création d'une communauté pour leurs filles. Ils font valoir que, dans leur isolement et étant donné la faiblesse de leurs moyens, ils sont dans l'impossibilité de trouver des partis intéressants ou même des prétendants pour leurs enfants (1). A Córdoba, à Talavera, à Trujillo, à Buenos Aires au début du XVII^e siècle, on demande un couvent de religieuses, parce que la vieille société des encomenderos est en crise. Les rentes ont baissé dans des proportions considérables, les encomiendas ont changé de maîtres, les filles des anciens seigneurs d'Indiens ne peuvent plus tenir leur rang et voient, de ce fait, s'envoler leurs espoirs de riche mariage (2).

Faut-il ajouter, donc, que ces entrées au couvent n'étaient pas toutes volontaires, soit que les circonstances y contraignent, soit que les parents, d'une façon ou d'une autre, fassent pression. Bien des demandes d'admission de seglares ou de novices font simplement état du désir du père de voir sa fille prendre le voile (3).

(1) A. G. I. Chile 166, lib. 2, f. 280 v-281 v et 322 v-323 v.

(2) Cf., par exemple, la R. C. autorisant la création d'un couvent de femmes à Córdoba pour les filles de conquérants et de pobladores : "que por no poder suceder en las encomiendas e yndios de sus padres quedaran pobres y no tienen las dotes que an menester para casarse por estar yntroducido dar grandes dotes" R. C. du 27 III 1613 (A. G. I. Charcas 34). Cf., aussi, une lettre du cabildo de Córdoba, 26 III 1615 (*ibid*), un memorial de la province du Tucumán (1624) (*ibid*), une lettre de l'abbesse des Clarisses de Trujillo, 1603 (A. G. I. Lima 136), une Instrucción de la gobernación y provincia del Río de la Plata y de la ciudad de la Asunción (1604) (A. G. I. Charcas 46), et un document un peu plus ancien (1568) de D. Alonso de Herrera procurador de Huánuco (A. G. I. Lima 122).

(3) Cf., par exemple, la demande de D. Juan de Izu contador mayor del tribunal de cuentas qui veut mettre sa fille de 7 ans au couvent où, dit-il, "desseo encaminarla al mayor servicio de Nuestro Señor y que sea Religiosa" (A. A. L. Encarnación 7).

Si, par la suite, celle-ci voulait revenir sur sa décision, il lui restait peu d'espoir d'obtenir gain de cause. On possède à ce sujet des documents déchirants (1). C'est sans doute pourquoi, en 1643, le regidor de Lima Juan Sánchez de León se présenta un soir à la conciergerie de Santa Catalina. Il se mit à parler avec les tourières. Peu après, les maçons qui travaillaient à la réfection du couvent commencèrent à sortir. Mêlée à eux, on vit passer en courant Da. Beatriz Osorio, nièce du regidor, que ses parents avaient mises contre son gré au noviciat. Les concierges voulurent la retenir au passage, et Juan Sánchez se lança aussi à sa poursuite, au grand soulagement des religieuses. Mais comme il la rattrapait, au lieu de la freiner dans sa course, il l'aïda à monter dans un carrosse qui attendait là et ils disparurent tous deux... (2)

* * *

*

Cette première approche des motifs qui poussaient une fraction non négligeable de la population sud-américaine vers les couvents appelle plusieurs contestations.

L'environnement religieux, la profondeur d'une foi collective et indiscutée, l'amplitude du champ d'action des religieux, l'omniprésence

(1) Cf. la lettre de Da. Francisca Fernández de Córdoba, de la Encarnación de Lima reproduite en appendice à la fin de ce chapitre.

(2) Plainte de la mère abbesse, 3 X 1643 (A. A. L. Santa Catalina 2).

du phénomène ecclésiastique, expliquent sans doute beaucoup de vocations,

Il n'en reste pas moins que le présent chapitre permet de saisir dans leur complexité, et plus encore dans leur diversité, bien des motivations qui, à l'évidence, étaient plus liées aux vicissitudes personnelles ou collectives qu'aux aspirations à une vie de recueillement ou de travail missionnaire.

Aussi bien les témoignages contemporains que les documents émanant des intéressés eux-mêmes, confirment le rôle de refuge des couvents et ce, à bien des égards. Ce fait a été déjà souligné pour l'Espagne de l'époque qui s'enfonçait dans le marasme. Il est vrai, aussi, pour la vice-royauté de Lima, dans laquelle, outre les péripéties de l'histoire économique, il faut tenir compte de l'extrême difficulté qu'avaient à se placer ceux que la naissance n'avait guère favorisés dans un monde aux débouchés somme toute restreints.

Si pour beaucoup de ces candidats à la bure, le couvent était, en quelque sorte, une solution de repli, les perspectives restaient néanmoins limitées. Il n'en était pas de même pour tous, en particulier pour ceux dont la formation initiale, le milieu familial ou les qualités personnelles, permettaient d'espérer quelque avenir. Ce sont ces perspectives plus attirantes que nous allons étudier maintenant.

Da. Francisca Fernández de Córdoba, digo que, siendo de edad de ocho a nueve años y sin capacidad para poder discernir si me estaría bien o no el entrar en Religión, me pusieron el hábito y una tía mía me crió en él, de suerte que, quando llegué a edad de poder conocer el estado de la religión y cargas della, me hallé con el hábito puesto, y luego manifesté no tener voluntad ni inclinación de permanecer ni professar en el dicho convento, y lo dixé assí diferentes vezes antes de entrar en el año de noviciado, y después dél, a la dicha mi madre, pidiéndole me sacasse y tuviesse consigo pues no era mi ánimo ni voluntad de professar lo qual ya por ruegos que me hizo, ya amenazas de su indignación y de la de mi padre, que pudieran inducir miedo en qualquier persona constante, me persuadió a que prosiguiesse y professasse y, lo que es más, aviéndome sacado después del año del noviciado y llevádome a su casa pocos días antes de la profesión, le dixé una y muchas vezes, que de ninguna suerte me apremiasse y compeliessse a professar, y sin embargo, me llevó consigo involuntariamente, forçada y apremiada, al dicho convento, diciéndome que pues me avía criado en el dicho monasterio y tenía puesto el hábito dél, avía de professar y, que de no hacerlo, me avían de matar a pesadumbre, teniéndome encerrada y con malos tratamientos que me hiciessen, como lo ubieran hecho, si, por darles gusto, no ubiesse hecho la dicha profesión involuntaria y meticulosa, y visto que, con quantas diligencias hize, no pude reducir a los dichos mis padres a que me sacassen del dicho convento, usé de otro Remedio que el derecho permite, qual es el de la exclamación y protestación que hize pocos días antes de la llamada profesión ante Bartolomé de Torres de la Cámara escribano público que fue desta ciudad, manifestando en ella mi voluntad y que de ninguna suerte la tenía de ser monja, y que la profesión que hiciesse, avía de ser sólo aparente por el miedo y fuerza de los dichos mis padres, y aviéndola otorgado originalmente por el Recelo que tube de que se supiesse quedando en Protocolo, me la entregó el dicho escribano, y yo la di para que me la guardasse como a persona más confidente en mi estimación, a Da. Manuela Gudiño, monja professa del dicho convento, la qual ya porque no usasse yo della, o porque verdaderamente se le perdió, no me la

ha querido dar aunque se la he pedido una y muchas vezes, haciéndole cargo de conciencia, la qual, para descargo della, en otra exclamación que yo hize por el año passado de mil seiscientos y treinta y seis, que es la que con ésta presento, declaró averle entregado yo la dicha primera exclamación para que la guardasse y avérsele perdido y assí mesmo declaran otros testigos que están insertos en el mismo instrumento, aver visto hazer y otorgar dicha exclamación ante el dicho escribano; y después, por el año passado de treinta y nueve, volví a hazer otra protestación persistiendo en la primera y manifestando en todas aver sido meticulosa y aparente la dicha profesión por el Rigor y amenazas de los dichos mis padres, y esta mesma voluntad he mostrado con no aver tenido ni acetado en la Religión officio ni cargo della, tratándome como persona libre de los votos de la profesión por aver sido, como fue, nula y totalmente involuntaria....."

5.IX.1641 (A.A.L. Encarnación 5)

N.B. en 1647, le problème n'était toujours pas réglé.

"Teniendo plaza de soldado en la compañía del capitán Joan Losano de Rojas en el Puerto del Callao, con ocasión de un disgusto que tube, vine a la casa de mi padre, Don García de Heredia y tubo tanto disgusto y enojo contra mí que, cogiéndome de repente con un negro su esclavo y con fray Joan de Heredia, religioso de dicha orden, mi hermano, con fuerza y violencia y contra mi voluntad, me llevaron al dicho convento, sin que yo hubiese alcanzado sus intentos y, después de aver llegado a la pressencia del Maestro fray Francisco comendador que actualmente era, me quitaron el vestido que llevaba y, por fuerza, me hicieron tomar el hábito y vistieron las vestiduras del dicho hermano, abriéndome la corona y haciéndome el cerquillo, de suerte que, aunque hice todos mis poderós y demostraciones para escusarlo, no me fue posible, y viéndome amenazado del dicho mi padre que, sino condecendía con gusto me avía de quitar la vida y, quando menos, embiarme a Chile y hacerme grandes castigos y malos tratamientos allándome en estado de no poder contradecir su boluntad y de poca edad, con justo temor y miedo, ube de pasar por entonces con lo que se hiço sin que de ninguna de las maneras tubiese ánimo ni voluntad de ser religioso ni recibir dicho santo hábito, y en esta misma forma proseguí todo el año de mi aprovación, declarando la voluntad y repugnancia que en mí avía de no ser religioso y, en orden a esto, estube dos veces dispuesto a huirme, y como el dicho mi padre era sabidor de quán contra mi voluntad estava y se receleva que me avía de huir, estubo muy cuydadoso e hiço las prevenencias que eran posibles para que me tubiessen a la vista, y como el dicho, Joan mi hermano estava en la dicha Religión, fue mui fácil el que me tubiessen con todo cuidado con que, pasado el año de noviciado, con la mesma fuerza y violencia, me obligaron a que profesase y yo lo hice, por el justo temor y reverencia del dicho mi padre, por lo áspero de su condición y por reconocer que me avía de hacer grandes molestias."

F. Ignacio de Heredia 17 II 1657 (A.A.L. Mercedarios).

CHAPITRE III

LES PROBLEMES DES DOCTRINAS

Dès la mise en place de la société coloniale, le clergé régulier avait été amené à jouer un rôle important. En effet, en raison de l'immensité de la tâche pastorale et de l'inexistence, puis des insuffisances, du clergé séculier, les ordres s'étaient vu confier, en milieu rural, un certain nombre de paroisses indiennes, les doctrinas, alors que celles réservées aux Européens, les curatos, étaient du seul ressort des prêtres séculiers. Les doctrineros recevaient un revenu fixe, le sínodo ou estipendio. Chaque Indien tributaire devait payer à cet effet une redevance de l'ordre d'un peso par an, et contribuer aussi, soit en espèces, soit en prestations de services, à la nourriture et à l'entretien du curé, c'était le camarico (1).

(1) Sur l'organisation des doctrinas et leur origine, cf. Fernando de Armas "Evolución histórica de las doctrinas de indios" Anuario de estudios americanos (A.E.A.) t. IX, 1952 p. 109-129. Sur les aspects juridiques de la question, on lira avec profit de Rafael Gómez Hoyos, - La Iglesia de América en las leyes de Indias; Madrid, C. S. I. C., 1961, en particulier IIIa. parte, cap. I, et de Vicente Rodríguez Valencia, - Santo Toribio de Mogrovejo organizador y apóstol de Sur América Madrid, C. S. I. C., 1957, t. II, lib. VII, cap. II-V.

En conséquence, un certain nombre de frères vivaient avec leurs paroissiens indigènes en dehors des couvents. Etant donné les difficultés de bien des communautés, une pareille assurance était, on le devine, très recherchée. D'ailleurs, bien des voix s'élevaient pour condamner, sur le plan des principes, l'intervention des ordres dans les doctrinas. Elles déclaraient qu'il y avait là de nombreux manquements aux décisions du Concile de Trente.

A - L'ATTRAIT DES DOCTRINAS

Quoi qu'il en soit, les doctrinas jouaient dans la vie des réguliers un rôle de toute première importance. Le comte de Castellar, vice-roi du Pérou, n'hésitait pas à écrire que bien des vocations américaines n'avaient point pour origine chez les religieux "l'appel de l'état de perfection", mais "l'appât" (el cebo) des doctrinas (1). Le duc de la Palata, un de ses successeurs, était du même avis une quinzaine d'années plus tard (2). Au début du XVII^e siècle, alors qu'il avait été question d'enlever aux réguliers l'administration de leurs paroisses, un gouverneur de Cartagena avait écrit au Conseil que c'était là le meilleur moyen pour freiner l'afflux des religieux vers l'Amérique, puisque les doctrinas étaient, en fait, la seule raison de leur venue (3).

(1) 10 I 1675 (A.G.I. Lima 73).

(2) Memorias de los virreyes... op. cit. t. II, p. 16.

(3) "Conozco que si se las quitasen, no quedaría fraile en las Indias porque no vienen acá más de a esto" I XI 1605 (A.G.I. Santa Fe 38).

Même si ces formules n'ont qu'une valeur relative, elles n'étaient sans doute pas dépourvues de fondement. En effet, outre leur **re-**venu officiel, les paroisses furent dans la plupart des cas d'excellentes affaires.

Profitant de la main-d'oeuvre mise à leur disposition par les séances de catéchisme, les corvées dues à l'Eglise ou celles qu'ils imposaient de leur propre autorité, les doctrineros menaient souvent leurs paroisses comme de véritables entreprises, ou, plutôt, comme des fiefs, et ce, avec la complicité intéressée des petits fonctionnaires locaux qui cherchaient à en faire autant. Dans une lettre où il détaillait les extorsions et les abus des doctrineros, le gouverneur de Popayan écrivait en 1634 que c'étaient eux les véritables seigneurs des Indiens, en tout cas, ceux qui leur faisaient le plus de mal (1).

Il s'agissait là d'un problème très précoce, aussi ancien que l'institution elle-même. Dès 1557, au Cuzco, le corregidor Bautista Muñoz, le gardien du couvent franciscain, F. Antonio de San Miguel, le vicaire provincial de la Merci, F. Juan de Vargas, et le soprior dominicain, F. Martín Pizarro, s'étaient réunis dans la cathédrale de l'ancienne capitale des Incas pour porter remède à l'anarchie des doctrinas régulières. Ils étaient tombés d'accord, pour fixer et faire appliquer une tasa annuelle limitant les revenus des doctrineros à 400 pesos en espèces, au service de deux corvéables indiens, les mitayos, et à 18 brebis pour leur nourriture. Le problème des montures restait en suspens, car, si on les supprimait, les curés demanderaient des mitayos supplémentaires pour transporter leurs bagages (2).

Cette situation n'était pas propre au diocèse du Cuzco. En

(1) 30 IV 1634 (A.G.I. Quito 16).

(2) Cuzco, 29 III 1557 (A.G.I. Lima 1634 A).

1565, le gouverneur García de Castro fut obligé de réunir l'archevêque de Lima et les provinciaux des ordres, à la suite de nombreuses plaintes, parvenues jusqu'à lui sur les abus commis dans les paroisses indiennes. Non seulement on y exigeait des indigènes plus que prévu, mais on les employait à divers travaux qui n'avaient aucune justification pastorale. C'était le cas des trajines, les transports à dos d'homme, formellement interdits par la législation coloniale (1). L'année suivante, un membre de la real audiencia, le docteur Cuenca, revint sur ces problèmes dans une lettre au roi. Il s'en prenait "spécialement aux frères" qui se servaient sans vergogne de leurs paroissiens indigènes (2).

Le vice-roi D. Francisco de Toledo eut maintes fois l'occasion d'analyser ces problèmes et de leur chercher une solution. Il n'est pratiquement pas de lettre de gobierno espiritual où il ne traite ce sujet, avec sa précision et sa lucidité habituelles (3).

Dans la région de Charcas, les rapports de D. Francisco de Toledo, lors de son long périple à travers les terres du Haut Pérou, aussi bien que ceux des oidores, comme le docteur Palacio Alvarado, ne se faisaient pas faute de flétrir le comportement des doctrineros, qu'ils soient, d'ailleurs, séculiers ou réguliers (4).

A la même époque, à Quito, le licencié Venegas de Cañaveral dénonça le caractère arbitraire ("muy exarruto") du clergé paroissial, sourd aux interdictions répétées d'accabler les indigènes de travail et

(1) 15 IV 1565 (A.G.I. Lima 92).

(2) 1566 (ibid.).

(3) Lima, 8 II 1570, 16, 24 et 25 (A.G.I. Lima 28 A) ; Cuzco, 1 III 1572, § 8, 20 et 26 (A.G.I. Lima 28 B) ; Cuzco, 24 IX 1572 (ibid.), La Plata, 30 XI 1573, § 2 ; Potosi, 20 III 1573, § 13, La Plata, 3 VI 1573, § II (A.G.I. Lima 29).

(4) 15 XI 1570 (A.G.I. Charcas 142).

de les punir (1). Cette lettre devait amener une réaction royale très circonstanciée et impérative mais, malheureusement, aussi inefficace que les précédentes (2).

Des voix s'élevaient aussi à l'intérieur même des ordres. Certains religieux n'hésitaient pas à stigmatiser des comportements en désaccord total avec les vœux réguliers. C'était le cas de F. Juan de Alcocer (3), et de l'Augustin F. Luis Saavedra, ancien prieur du couvent de Cali. Dans un long mémoire, il s'en prenait "aux excès et aux abus exorbitants" des religieux de son ordre (4).

Dans tous ces textes, on retrouve déjà caractérisés de façon très nette des abus ou des pratiques qui, durant toute l'époque coloniale, et même bien au delà, reviendront sans cesse sous la plume des censeurs du clergé rural latino-américain.

En 1590, au terme de son inspection du diocèse de Charcas, le chantre D. Diego Felipe de Molina nous a laissé des frailes doctrineros un portrait étonnant et savoureux, mais aussi, parfois, d'une crudité et d'une brutalité difficilement soutenables.

Après avoir relaté des faits que l'on ne peut rapporter ici, et stigmatisé le comportement de certains curés réguliers — dont l'un est qualifié de "loup carnassier et enragé" — il nous les décrit arrivant les jours de marché dans les petites villes du Haut Pérou où ils venaient faire du commerce, sans se soucier le moins du monde de porter atteinte à l'honneur de leur habit (5). A leur descente de cheval, ils laissaient

(1) 12 VI 1583 (A.G.I. Quito I).

(2) R.C. du 3 XI 1586 (A.G.I. Quito 209, lib. I, f. 60_v-61_r).

(3) Memorial de las cosas que ay necesidad de orden y remedios en la provincia de San Francisco de Quito, § 18 et 19 (A.G.I. Quito 605).

(4) 3 XII 1588 (A.G.I. Santa Fe 236).

(5) "Andan negociando por la ciudad, plaças y tiendas comprando a vezes cosas maldecenas al hábito" (A.G.I. Charcas 17). Ce document a été publié par F. Pease G. Y. dans la revue Humanidades n° 3, 1969, p. 89-126.

apercevoir, sous la bure, des grègues rouges rehaussées de passementerie (1). Les affaires n'étaient pas le seul motif de leur venue en ville. Le chanfre les montrait occupés à rendre visite aux femmes de mauvaise vie, promenant sans vergogne leurs bubons et autres stigmates du mal dit de Naples : les uns boîtaient, les autres n'avaient plus de nez, et la plupart se comportaient "comme de jeunes étalons débridés". Pour clore ce portrait, D.D. Felipe de Molina concluait que les frailes doctrineros n'avaient plus rien de religieux.

"Generalmente, los religiosos, estando en las doctrinas, sus tres votos, obediencia, pobreza, castidad, los mudan y truecan en sus contrarios, con tanta publicidad, dissolucion y escandalo que causa desesperación" (2).

On ne saurait prendre pour argent comptant toutes les accusations de ce document. Il faut surtout être prudent à l'égard de sa tendance généralisatrice. L'auteur, ne l'oublions pas, était un prêtre séculier et, comme tel, n'aimait pas les réguliers pour bien des motifs. Il n'en reste pas moins que ces lignes éclairent d'un jour très cru quelques aspects de la vie des doctrineros, du moins de certains d'entre-eux, dont le comportement nous est décrit par ailleurs de façon concordante dans les textes de maints contemporains.

Dans sa célèbre Nueva Corónica y buen gobierno, le cacique Felipe Huaman Poma de Ayala dénonce et dessine par le menu tous les trafics auxquels ils se livrent (3). Ils obligent les femmes et les enfants à tisser pour eux la laine de leurs troupeaux, dans les fameux obrajes, tandis que les maris se voient chargés des cultures, des transports et

(1) A ce propos, cf. la description que D. Antonio de Galarza y Lago fait des frailes doctrineros. Il écrit notamment : "Bestían de rraso morado el calçón y jubón que trayhían debajo del escapulario" (B. N. L. Ms. 12, 977-33).

(2) Cf. note 5. page précédente.

(3) Felipe Huaman Poma de Ayala. - Nueva Corónica y Buen Gobierno; Paris, Institut d'Ethnologie, 1936, f. 536-657.

de la surveillance du bétail. Huaman Poma parle, sans doute avec exagération, de 20 000 têtes appartenant à un même doctrinero.

Si l'on en croit le vieil Indien, les curés tirent de gros revenus du commerce des produits de leurs paroisses. Tantôt grâce à leurs propres convois de mules, tantôt avec les lamas des indigènes, ils exportent vers les centres miniers selon les régions, de la coca, du maïs, de l'aji, du vin, des tissus. En outre, ils ne se privent pas de majorer à leur guise le prix des mariages, des enterrements, des baptêmes. La plume alerte du vieux cacique des Lucanas les accuse aussi d'intervenir de façon éhontée dans les testaments des Indiens, en se faisant attribuer des fondations de messes abusives et sans rapport avec la fortune des mourants (1). Les témoignages, parfois sujets à caution, du vieil Indien sont parfaitement corroborés par maintes sources diverses. Ainsi, sur le problème des obrajes, l'évêque de Trujillo n'hésitait pas à écrire, en 1647, que, dans son diocèse, "les maisons des curés, que l'on appelle couvents, les cimetières et les églises elles-mêmes" avaient été transformés en ateliers de tissage (2). Dix ans plus tard, en 1657, le célèbre alcalde del crimen D. Juan de Padilla dénonça un doctrinero de la Merci qui faisait travailler à son profit soixante dix métiers à tisser dans son village. En tout, plus de 150 personnes étaient sous ses ordres, mais aucun de ces Indiens n'était capable de réciter le Pater (3). On pourrait citer, de même, le cas des Augustins de Sinsicap dans le diocèse de Trujillo (4), ou des Mercedaires d'un village de la région, dont l'un était arrivé au chapitre provincial avec, dans ses bagages, deux cents pièces de coton tissées par les Indiens dont il avait la charge. L'évêque de Trujillo qui rapportait ces faits, par où dire il est vrai, affirmait

(1) Cf. la plainte d'un Indien contre le doctrinero dominicain de Chocanta au sujet d'un héritage (A.H.N.C. curas y obispos t. 8, f. 326-338).

(2) Cf. la R.C. du 30 VII 1649 (A.G.I. Lima 573, lib. 23, f. 195_r - 196_v).

(3) Cf. R.C. du 21 IX 1660 (A.G.I. ibid, lib. 25, f. 336_r-338_v).

(4) Cf. R.C. du 15 XII 1679 (A.G.I. Lima 575, lib. 29, f. 201_v-202_v).

que chaque pièce d'étoffe valait de 40 à 60 pesos ... (1)

Le témoignage indigène de Huaman Poma n'est pas unique. Il n'est pas rare de trouver dans les archives, des plaintes émanant des Indiens eux-mêmes.

Avant la fin du XVI^e siècle, les caciques de la région de La Plata dénonçaient les abus dont leurs vassaux étaient victimes. Les oidores invités à donner leur avis sur ce long mémoire adressé au président de la real audiencia, confirmaient en tout leurs accusations. Ils allaient même jusqu'à écrire qu'aucun Espagnol n'était pire que les doctrineros ... (2).

En 1621, los caciques y demás yndios del Repartimiento de Ychopincos écrivent contre F. Juan de Salazar de l'ordre de la Merci. En deux ans, il n'a pas prêché une seule fois dans la langue des Indiens(3), ni récité le rosaire. Aussi, les Indiens demandent que l'on oblige leur curé à restituer son salaire versé pour un travail non effectué. De plus, F. Juan vit en concubinage notoire avec huit femmes de l'endroit, sans compter les jeunes filles de la paroisse qu'il a corrompues. La nuit, on le voit se promener en habit d'Indien pour aller à ses turpitudes, et il ne revêt la bure sacerdotale que tard dans la matinée. Outre divers vols, nous apprenons qu'il a fouetté et tondu la parente d'un cacique, en promettant d'en faire autant à quiconque le dénoncerait. Il fait travailler les jeunes filles à des métiers à tisser le dimanche et les jours de fête dans l'église et le cimetière (4), envoie des Indiens jusqu'à Lima pour convoier les produits de la doctrina, et cela, même en période de carême. Il utilise la main-d'oeuvre indigène - sans la payer, ni la nourrir - à divers travaux agricoles, et oblige même ses paroissiens à faire la

(1) 3 IX 1700 (A.G.I. Lima 528).

(2) "Prometemos a Vuestra Excelencia que no ay soldado como ellos" 5 III 1591 (A.G.I. Charcas 17),

(3) "Decía que no lo acía por no saver las raçones en ella" (A.G.I. Lima 1632).

(4) "... por cuya causa parecía la casa de Dios casa de contrato .." (ibid),

trilla avec leurs pieds, car il leur refuse les outils nécessaires. Enfin, à chaque Toussaint, il fait payer 4 réaux d'argent et une mesure de maïs par famille, et réunit plus de 200 pesos de a ocho en "offrandes volontaires". Par décision royale du 19 XII 1621, F. Juan de Salazar devait être condamné à quitter le Pérou.

En 1647, D. Carlos Chimo, de la région de Lambayeque, se plaignit des offrandes forcées exigées par les doctrineros, faute de quoi les Indiens étaient insultés, fouettés et leur nom noté afin qu'ils apportent leur offrande à la fête suivante". L'auteur de la lettre, comme bien d'autres témoins, comparait en tout point le comportement des curés à celui des corregidores dont les multiples abus sont bien connus (1).

En 1662, le 29 novembre, deux curacas envoient en Espagne deux longues lettres de doléances. L'un D. Juan Guaynapiri est cacique principal dans la région de Tarma, l'autre, D. Cristobal Yamque, vient de Vilcashuaman, dans le diocèse de Huamanga. Ils se plaignent, en premier lieu des ateliers de tissage, sous leurs diverses formes (tornos, obrajes, telares) dont certains donnent jusqu'à 40 000 aunes de toile "fruit de l'oppression, de la sueur et du sang des misérables Indiens". Ils signalent aussi que les religieux doctrineros utilisent les moindres prétextes pour soutirer de l'argent à leurs paroissiens. Plus une fête sera solennelle, plus ils exigeront. L'Indien chargé d'organiser la cérémonie (alférez ou pendolero), celui qui conduit la procession (capitán de procesion) doivent, en plus, donner 20 pesos et des présents au curé. Pour la messe, outre les 6 réaux prévus, ce dernier demande 20 pesos et des cadeaux aux confréries, ainsi qu'un réal d'offrande à chaque Indien, que le doctrinero inscrit au fur et à mesure sur un padrón de confesión. Le jour des morts, la plus grande cérémonie de l'année, la quote-part de chaque indigène est fixée à 4 réaux. Ces sommes sont encore plus élevées s'il s'agit de paroissiens originaires d'autres villages (indios forasteros). Ceux-ci doivent payer alors un peso et tous les sacrements sont

(1) A.G.I. Lima 100. Pour une mise en parallèle des abus des doctrineros et des corregidores, cf. deux lettres des oidores de Quito au vice-roi, 2 III 1601 et 15 IV 1608 (A.N.H.Q. - P.Q. 1, doc. 3 et 16)

plus chers pour eux. Un baptême coûte 1 peso, un mariage 12, et en sus du prix de la messe, pour un enterrement, le doctrinero exige 12 pesos sur l'héritage du défunt (1).

Faute de place, il n'est pas possible de rapporter ici dans le détail toutes les plaintes de ce type. On en trouve partout, aux archives des Indes (2), dans celles des ordres et dans la correspondance adressée aux prélats (3), dans les témoignages réunis par les visitadores au cours de leurs tournées dans les lointaines campagnes andines (4). Même si ces documents sont à manier avec précaution, comme toutes

(1) A.G.I. Lima 17.

(2) Cf. une plainte des "Indiens de la province de Quito" Quito 20 X 1671 (A.G.I. Quito 33). Ces dénonciations, lorsqu'elles avaient quelque effet, ce qui était loin d'être toujours le cas, entraînaient d'ailleurs bien des difficultés entre les ordres, l'administration et l'ordinaire. Cf., à ce sujet, une lettre de Juan López de Canizares, Loja 27 XI 1639 (A.N.H.Q. - P.Q. 3, doc. 130).

(3) Cf. les plaintes de trois Indiens de San Francisco de Auco (corregimiento de Hatun Yauyos) contre leur doctrinero dominicain F. Alonso de Lara : "Reparte a todas las indias solteras de sus anejos a cada una una votija de vino para que se las benda diziéndoles le an de sacar a diez pesos, y quando no an podido sacar más de a ocho o nueve por ser pequeñas, les apremia a que le ayan de dar los dichos diez pesos maltratándolas con que, viéndose oprimidas y ^{por} escusar el rigor con que las trata, les obliga a que echen agua en el vino para poder enterar los dichos diez pesos." 18 VI 1667 (A.A.L. Santo Domingo 2) ; cf. aussi une pétition de deux caciques de la doctrina de Mangas, dans la province de Yauyos, contre F. Gabriel de Cabrera, lui aussi dominicain, 1673 (A.A.L. Santo Domingo 3) ; une lettre où le procureur général de la province des Prêcheurs se plaint des doctrineros de son ordre en poste dans la vallée de Jauja (20 V 1678) (*ibid*), et une représentation du cacique principal de Huamantanga, dans la province de Canta, à propos du comportement de F. Francisco Torrejón, 3 XII 1679 (A.A.L. Mercedarios 7).

(4) Cf. les autos de la visita secreta del cura de Coaillo le Dominicain F. Juan de Valenzuela, 1643 (A.A.L. visitas I) ; la Ynformación fecha por vía de visita y pedimiento de los casiques de la doctrina de Caujul de Andajes contra el padre fray Miguel Márquez de la horden de Nuestra Señora de la Merced (A.A.L. visitas 2) ; la Causa de la visita de la doctrina de Cariacayán contre le P. Pedro de Zárate, un Mercédaire, 1649 (A.A.L. visitas 9), la plainte des curacas du repartimiento de Huamantanga, non datée, contre le P. Francisco de Vega (*ibid*), et la visita secreta del cura del pueblo del Guarco qui était franciscain (A.A.L. visitas I).

les accusations, leur convergence est fort significative. Nous avons là, en outre, une source irremplaçable pour connaître de l'intérieur, presque au niveau du quotidien, la vie des paroisses les plus reculées.

Cette foule de dénonciations venues des milieux et des horizons les plus divers, avait amené la couronne à envisager bien des remèdes, mais, comme nous aurons l'occasion de le voir, elle se heurtait en ce domaine à une foule d'obstacles dont certains étaient vraiment infranchissables, à moins de remettre en cause les fondements mêmes de la société coloniale, ce qui était hors de question. Seule restait donc la voie législative et réglementaire dont on sait, par ailleurs, l'efficacité toute relative dans les lointaines contrées de l'Empire. Par exemple, une real cédula du 5 IX 1668 rappela à l'archevêque de Lima ce qui était interdit aux doctrineros, mais était, notoirement, de pratique courante "surtout parmi les réguliers qui, plus que les autres, ont suscité ces plaintes". Le travail forcé dans les obrajes ou les champs, les portages, les offrandes répétées, la pêche des perles dans certaines régions, l'incarcération des indigènes dans les prisons paroissiales, l'exposition au pilori, les fers aux pieds, etc., tout cela restait interdit comme des dizaines de textes officiels l'avaient indiqué par le passé(1). Dans l'ensemble, pour ne pas dire en totalité, rien n'allait changer, et ces prescriptions restèrent lettre morte.

Pour bien comprendre l'importance économique et sociale des doctrinas, il ne faut pas oublier de dire qu'elles étaient souvent de véritables affaires familiales, et, par conséquent, une aubaine pour tout l'entourage de celui qui en avait la charge. Comment pouvait-il en être d'une autre manière, étant donné le nombre et l'étroite imbrication des religieux dans la société ? Lorsque le marquis de Mancera écrivait que presque tout le monde dépendait des ordres, d'une façon ou d'une

(1) A.G.I. Lima 574, lib. 27, f. 31_r - 35_r.

autre, il exagérât à peine (1). A des époques différentes, des hommes comme le duc de la Palata (2), le fiscal de la real audiencia de Quito, le licencié Suárez de Poago (3) ou le commissaire général franciscain du Pérou F. Luis de Cerebela (4), dénoncèrent le rôle des proches parents des doctrineros qui participaient tous à l'exploitation - au sens artisanal et commercial du terme - des paroisses.

Huaman Poma nous décrit, lui aussi, les curés de campagne entourés de leurs frères, de leurs enfants, de leurs parents, d'amis espagnols, mulâtres ou métis, qui, tous bien sûr, vivaient de la charge et de ses revenus annexes (5). En Espagne même, n'oublions pas que, dans les recensements, on comptait en moyenne quatre personnes vivant avec chaque curé.

Dans une sorte d'apologue plein de saveur, le vieux cacique des Lucanas imagine un dialogue très révélateur entre un père de famille et son épouse :

"Dize el marido a la muger : Señora no savey nada, que cienpre estoy pensando que todos nuestros hijos entren al estudio, que poco o mucho que sepa las letras a de ser sacerdote. — Rresponde la muger : Qué bien dicho y pensado señor, mío de mis ojos, pues que dios nos a dado tãtos hijos para ganar plata y ser rrico, el hijo llamado Yaguito sea cleriguito y Francisquillo tanbién por que ganarán plata y nos enbiará Yndios Yndias a servirnos, y demás desto mucho regalo de perdis y

(1) 29 VII 1642 (A. G. I. Lima 51).

(2) Cf. note 2 p: 142

(3) 17 III 1628 (A. G. I. Quito II).

(4) "Los doctrineros /.../ con selo indiscreto y poco reparo de la transgresión de nuestra Regla, con pretexto de sustentar a sus Padres o parientes pobres y remediar sus necessidades, despachan a las ciudades vecinas cargas de arina y otras semillas, haciendo trato de lo que no devieran" Santa Fe, 10 I 1669. Apuntamientos a la provincia de Nuevo Reino du commissaire général F. Luis de Cervela (A. H. N. C. conventos t. II, f. 857r - 86Or).

(5) op. cit. f. 562 .

gallinas, güebos fruta, mays, papas, hasta las yervas que comen los Yndios y nos enbiará chenitas y muchachitos Yndias depocitadas. Pues Señor ¿ No será bueno que Aló cito sea flayre agustino y Martinillo dominico, Gonzalico merzenario ? O mi dios, que bien tan al justo que nos a de rregalar mucho estos hijos ...

Les fils n'étant pas très disposés à prendre l'habit, leur père les réprimande alors avec douceur, et trouve des arguments fort convaincants:

"Calla hijos que no saveys nada, soys tontillo, que muchos sacerdotes enriqueysen a su padre y madre y a sus ermanos y ellos estan rricos de plata, de oro/.../otros muchos estan en la doctrina y tienen hijos mesticillos y mesticillas y esos ninos, tu madre les criará, estando grande servirán en casa, más vale eso que no comprar negras que cirvan en case, y aci no andeys rrumiando,cino que avés de ser ...doctrinante y rrico y avés de veros có mucho tesoro (1).

Doit-on préciser qu'il est très difficile d'apprécier les revenus réels des doctrinas, dans la mesure où il s'agissait, pour l'essentiel, de gains illégaux, donc occultes. Nous pouvons, néanmoins, tenter de cerner la réalité.

Dans la région de Quito, au début du XVII^e siècle, le licencié Suarez de Poago affirmait que les paroisses rapportaient d'une manière courante jusqu'à 3 000 et 4 000 pesos, grâce aux obrajes fort nombreux dans la région (2). Un an plus tard, le président de la real audiencia faisait le décompte de toutes les doctrinas du diocèse, et indiquait pour chacune des revenus, officiels ceux-là, de 400 et 600 pesos (3) A la même époque, dans l'évêché d'Arequipa, les paroisses assuraient, selon le prélat de la ville, des gains réels de 1 000 à 2 000 pesos (4).

(1) op. cit., f. 536.

(2) cf. note 3 p. précédente.

(3) 9 VII 1629 (A.G.I. Quito II).

(4) 31 I 1627 (A.G.I. Lima 309).

Une autre façon d'approcher le problème, et surtout la vérité des choses, consiste à étudier, avec de grandes précautions, les témoignages portant sur les pratiques simoniaques qui avaient lieu lors des chapitres provinciaux. Si l'on en croit F. Diego de Carvajal, dans une lettre adressée au pape, des religieux n'avaient pas hésité à payer 1 000 pesos pour une charge de doctrinero, lors du dernier chapitre franciscain de Trujillo (1). A la fin du siècle, chez les Mercédaires de Lima, on atteignait, pour la même fonction, 2 000 pesos, d'après des frères de la province qui se plaignaient des pratiques de leur vicaire général (2). C'est là une question sur laquelle nous reviendrons.

Comme on peut s'en douter, cette situation avait attiré très tôt l'attention des autorités et celle des arbitristas. Pour les premières, il y avait dans ces revenus annexes des doctrinas, appelés obenciones, à la fois un scandale dont les Indiens étaient victimes, et une entorse grave et permanente aux règlements royaux. Pour les seconds, c'était l'occasion de trouver, ou du moins de chercher, un moyen qui puisse, d'une part, soulager la peine des indigènes et, de l'autre, renflouer les finances de la couronne, dans la mesure où, le plus souvent, le salaire officiel du doctrinero était payé, en totalité ou en partie, sur les caisses royales.

De 1636 à 1642, un Augustin de Lima, F. Fernando de Abreu y Figueroa, rédigea sur ce problème cinq mémoires successifs adressés au roi et à ses conseillers. Il connaissait bien la question, de l'intérieur pourrait-on dire, en sa double qualité de créole et de religieux. Selon lui, les revenus réels des paroisses de la sierra péruvienne étaient de 2000 pesos au moins, en général de 4000, à l'occasion même de 6 000 pesos, le peso étant compté en l'occurrence à 13 réaux et un

(1) 6 VI 1641 (A.G.I. Indiferente general 3046).

(2) 9 IX 1700 (A.G.I. Lima 407).

cuartillo. Le sínodo se trouvait donc multiplié plusieurs fois. Dans les llanos, le rapport était moindre, surtout en raison de la faiblesse démographique de ces régions. Cependant, la plus petite doctrina permettait de doubler au moins le sínodo officiel. F. Fernando en concluait que les caisses du roi n'avaient donc plus à payer de salaire aux doctrineros, et pouvaient, de la sorte, faire des économies appréciables (1). Outre leur intérêt intrinsèque, qui réside dans leur exposé et dans les débats du Conseil qu'elles ont suscités, les démarches de F. Fernando eurent le mérite de provoquer une vaste enquête auprès des autorités locales, et cela, non seulement dans la vice-royauté, mais dans tout l'Empire. Par une real cedula du 8 mai 1637, le roi demanda à tous ses représentants et aux évêques ce qu'il en était dans les territoires soumis à leur juridiction.

Les multiples réponses parvenues à Madrid permettent de connaître, avec une précision parfois très grande, la situation dans les diverses régions étudiées ici.

Pour la real audiencia de Quito, selon le fiscal Suárez de Poago, il ne convenait pas de modifier le système alors en vigueur. Dans les doctrinas dites de fuera, c'est-à-dire dans les zones les plus riches des bassins de la cordillère andine, le sínodo était, pour les meilleures, de 350 pesos de a ocho plus le camarico, la nourriture du curé, estimée à 100 ou 150 pesos. Chaque Indien payait en principe 9 ou 10 réaux pour l'année. Ce salaire était qualifié de "modéré" par le fiscal. Il affirmait, cependant, que malgré les interdictions répétées de faire payer les sacrements ou les cérémonies et d'occuper les Indiens

(1) Pour tous les documents sur les propositions successives de F. Fernando, cf. A.G.I. Indiferente general 3064 et, en particulier, la Relación ajustada de la propuesta del Maestro Hernando de Abreu y Figueroa.

dans "los tratos y grangerías", les doctrineros du pays passaient, grâce à ces abus, à un niveau économique très appréciable (1). Dans les meilleurs des cas, les paroisses des régions de Latacunga, Otavalo, Riobamba ou Sigchos permettaient de tripler le sínodo. Ce n'était d'ailleurs là qu'une estimation. Pour juger en toute connaissance de cause, il aurait fallu pouvoir compulser les livres des majordomes des confréries, les registres d'enterrements et de baptêmes, enfin, examiner le train de vie de chaque doctrinero et les contributions qu'il payait au couvent dont il dépendait.

Les paroisses des zones plus montagneuses, les plus pauvres, étaient toutes, sauf quatre, à la charge du clergé séculier. Leur salaire officiel, 50 000 maravedis par an, était payé par la caisse de Quito. En outre, les curés tiraient à peine 6, 12 ou 20 pesos de leurs obenciones, qui étaient donc à peu près inexistantes.

L'évêque de Quito venait confirmer, dans leur ensemble, ces déclarations. Il était, toutefois, un peu moins généreux dans ses estimations des obenciones des doctrinas de fuera qui ne dépassaient guère, selon lui, 300 pesos. De toute façon, il était d'avis de ne pas supprimer le salaire officiel du curé, car, inévitablement, les Indiens subiraient, d'une façon ou d'une autre, les conséquences de cette sorte de manque à gagner (2).

Cette opinion, émise par bien des personnes interrogées, fut d'ailleurs en fin de compte retenue, les propositions de F. Fernando

(1) "Se da permisión y tácita licencia para que con libertad, al descubierto, lleven los derechos que se les a prohibido, y ocupen a los yndios en sus tratos y grangerías, cosa tan perjudicial y dañosa /.../es/.../ ympossible remediarlo". 8 V 1639 (A.G.I. Indiferente general 3064).

(2) 8 V 1639 (ibid).

de Abreu y Figueroa étant gardées en réserve, pour le cas où les difficultés financières de l'Etat deviendraient trop urgentes ou insolubles (1).

Les réponses venues des autres régions de la vice-royauté sont très variables. Selon l'évêque de La Paz, dans les contrées les plus favorisées de son diocèse, c'est-à-dire les vallées (las yungas), les curés recevaient de 700 à 800 pesos ensayados de salaire, mais ils n'arrivaient guère à plus de 1 100 ou 1 200 en comptant les obenciones. Il ajoutait que ces revenus étaient d'ailleurs en baisse constante, du fait de la dépression démographique causée par les ravages des corvées minières autour desquelles était articulée toute la vie économique du pays (2).

En Nouvelle Grenade, le docteur Jorge de Herrera y Castillo explique longuement, et d'une façon très technique, comment étaient payés les doctrineros : 78 062 maravedis pour les pueblos de Su Magestad, c'est-à-dire dépendant de la couronne, et 93 636 maravedis pour les pueblos encomendados en particular, autrement dit attribués à un encomendero. Pour donner une idée de la valeur réelle de ces salaires, il précisait que la botija de vin coûtait 10 réaux et la livre de cire 12. En outre, les obenciones étaient peu importantes, en raison de la pauvreté du pays. Un doctrinero recevait des offrandes pour moins du tiers des messes qu'il célébrait chaque année (3).

Dans les régions encore plus déshéritées, comme le diocèse

(1) "Reserbo el tratar de esto para quando, según el accidente de los tiempos, pareciere combeniente" R.C. du 23 II 1648 (A.G.I. Lima 573, lib. 23, f. 83_r - 84_r).

(2) 20 V 1639 (A.G.I. Indiferente general 3064).

(3) 12 VI 1639 (ibid).

de Santa Marta (1), celui de Panama (2), le nord-est de l'actuelle Argentine (3) ou le Chili (4), la situation des doctrineros était vraiment précaire, parfois même dramatique. Nous ne nous y attarderons pas, car la totalité, ou presque, de ces paroisses étaient confiées à des prêtres séculiers, et elles nous entraîneraient hors de notre sujet.

Il convient cependant de signaler que, si les vocations étaient très abondantes dans les régions riches où les doctrinas, et,

(1) L'évêque de Santa Marta précisait, dans sa réponse à la R.C. du 8 V 1637 : "Certifico à Vuestra Magestad que están tan probes los dotrineros con la mala paga ... que ... con no tener obenciones ... no sé cómo se pueden sustentar y así muchos de ellos se bienen por estos caminos sin camisa ni capatos a socorrerse de mí que, con mi probesa, les doy lo que puedo y hago que al punto buelban ... mas son los curas y dotrineros del obispado pobres mendigos que clerigos regalados" I VIII 1638. En principe, les encomenderos payaient chaque mois 18 pesos, et 6 réaux au curé, plus 2 fanègues de maïs (*ibid*).

(2) Sur les difficultés des doctrineros de Panama, cf. une lettre du licencié Cristóbal Cacho de Santillana, Trujillo. 13 IV 1608 (A.G.I. Lima 139), et le mémoire de D. Andrés de León Garavito, Portobelo, 31 XII 1640 (A.G.I. Indiferente general 3064).

(3) Cf. la lettre de l'évêque du Tucuman, Santiago del Estero, 19 I 1639 (*ibid*). Dans le Tucuman il n'y avait pas de sínodo fixe. Chaque Indien donnait un peso par an. La question des doctrinas, et surtout celle de la pauvreté des curés dans le nord-est de l'Argentine actuelle, fut pendant toute la période que nous étudions d'une actualité constante. Cf. les lettres des évêques en date des 10 II 1621 (A.G.I. Charcas 141), 28 V 1635 (A.G.I. Charcas 137) et 5 IV 1659 (A.G.I. Charcas 279).

(4) Cf. le rapport des oidores, Santiago, 1 III 1639 (A.G.I. Indiferente general 3064). Sur la situation des doctrinas au Chili, cf. de nombreux documents in Lizana, *op. cit.* t. I doc. 81, 84, 98, 105, 106, 118, 119, 121, 125, 128, 129, 131, 133, 143. Cf. aussi les lettres de D. Pedro de Lugo, 25 IV 1645 (A.G.I. Chile II), des oidores 9 VII 1648 (A.G.I. Chile 12), 21 V 1651 (A.G.I. Chile II), de D. Alonso de Solórzano y Velasco 7 VI 1659 (A.G.I. Chile 13), une consulta du 17 II 1663 (A.G.I. Chile 2) ; diverses R.C. des 28 VIII 1648, 14 VII 1650 (A.G.I. Chile 166); 31 XII 1662, 10 III 1663, 6 V 1665, 28 II 1679, 4 IV 1679 (A.G.I. Chile 167). Cf. aussi une lettre de l'évêque de Santiago 7 XII 1673 (A.S.V.A.C.C. relaciones Santiago de Chile) Pour une bonne description des doctrinas vers le milieu du XVII^e siècle, cf. le document édité par Mario Góngora dans son Origen de los "inquilinos" de Chile central ; 1960, Santiago, app. II.

d'une manière générale, les charges ecclésiastiques, étaient en grand nombre et bien dotées, les zones les plus pauvres connaissaient de graves problèmes liés au manque de personnel. Ainsi, dans le Tucuman, les évêques successifs se plaignaient de voir les rares prêtres ordonnés par leurs soins se diriger bien vite vers les régions plus prospères. Le licencié Maldonado de Torres qui en faisait aussi la remarque n'en cachait pas les raisons véritables :

"La provincia de Tucumán es tierra pobre, se ausentan della todos los clérigos /.../ el estipendio de las doctrinas que allí tienen es muy moderado y poca comodidad para ser aprovechados de las haciendas y trabajos de los indios que es lo principal y de donde se hacen ricos los clérigos de las doctrinas del Pirú /.../ En Tucumán, no ay los tratos y traxines que acá ni el clérigo tiene más que el estipendio que es moderado por la pobreza de la renta" (1).

De même, au Chili, de nombreuses lettres mettent en relation la faiblesse ou l'absence de revenu des doctrinas et les difficultés de la christianisation des indigènes. C'est en particulier le cas dans la réponse de la real audiencia de Santiago à la cédula de 1637 (2).

A Panama, les oidores précisèrent à plusieurs reprises qu'il fallait continuer à payer sur les caïsses royales les doctrineros religieux, au demeurant fort rares, dans la région. En effet, la pauvreté des encomenderos était telle, qu'ils ne pourraient assurer le salaire des curés, et personne, pas plus les clérigos que les frailes, n'accepterait de se donner la peine de sauver les âmes indiennes (3).

(1) Potosi, 9 IV 1606 (A.G.I. Charcas 18). Cf. aussi une lettre de Francisco de Barrasa y Cárdenas, Tucuman, 15 III 1605 (A.G.I. Charcas 26).

(2) Cf. note 4 p.158. Le 12 V 1613, au Pérou, le célèbre extirpador de la idolatría Francisco de Avila mettait, lui aussi, en rapport le mauvais travail, les abus des doctrineros, et les résurgences des religions autochtones dans les paroisses confiées aux réguliers dans la région de Yauyos (A.G.I. Lima 143).

(3) Cf. une lettre de la real audiencia de Panama 8 VII 1608 (A.G.I. Panama 15) et une consulta du 13 II 1609 (A.G.I. Panama 1).

A Popayan, à l'aube du XVIII^e siècle, l'évêque était intervenu pour demander que les paroisses les plus pauvres dépendant des couvents soient déclarées vacantes et données aux séculiers, car plus aucun religieux ne voulait s'en occuper (1).

B - LES DOCTRINAS DANS LA VIE DES ORDRES

Comme les doctrinas étaient, dans l'ensemble, des charges bien rémunérées, on imagine sans peine que leur répartition était un événement de toute première importance dans la vie des ordres, et qu'elle était suivie, aussi, avec la plus grande attention, par une bonne partie des laïcs que des liens de famille, ou d'intérêt, unissaient aux religieux.

Les paroisses étaient attribuées à l'occasion des chapitres provinciaux, c'est-à-dire tous les trois ou quatre ans. En principe, pour chaque poste à pourvoir, les définitoires dressaient une liste de

(1) Cf. ses lettres des 20 VI 1712 et 4 IX 1715 (A.G.I. Quito 185). Dans une autre région d'Amérique du Sud qui ne dépendait pas de la vice-royauté de Lima, le Venezuela, à la fin du XVII^e siècle, les doctrinas étaient d'un si faible rapport que personne ne voulait s'y porter candidat. Le bénéfice éventuel ne valait pas le risque de se voir refuser pour incapacité. On n'y rencontrait donc que des intérimaires. Cf. le mémoire de l'évêque D. Diego de Baños y Sotomayor, Caracas 14 X 1690 (A.G.I. Santo Domingo 197 B) reproduit par G. Figueroa in Documentos para la historia de la Iglesia en Venezuela, Caracas, 1965. Bibl. de la academia de la historia, vol. 74.

Même sur la côte péruvienne, certaines haciendas isolées étaient très difficilement desservies. Ainsi le capitaine Antonio Bravo propriétaire dans la vallée de Bocanegra, se plaint qu'aucun prêtre ne veuille s'occuper de son hacienda : "porque si alguno ba, luego que experimenta los malos passos y dilatado camino, se retira y queda la gente sin missa". 1694 (A.A.L. visitas 16).

trois candidats, liste présentée au vice-roi, à défaut au Président de l' audiencia ou au gouverneur qui, en fait, choisissait toujours le candidat placé en premier. Son nom était ensuite transmis à l'évêque, qui procédait à la nomination définitive : "la provision, colación y canonica institucion" (1).

Du résultat des élections capitulaires dépendaient donc les nominations à de hautes charges honorifiques recherchées dans une société où le rang, les dignités et les honneurs avaient tout leur prix et une grande signification sociale. Elles étaient, aussi, l'occasion de répartir, de façon plus ou moins avantageuse, des bénéfices moins en vue mais d'un intérêt économique toujours non négligeable, souvent important. Les candidats les convoitaient d'autant plus, qu'ils se retrouvaient sans cesse plus nombreux pour un choix de postes somme toute assez limité. A une époque où bien des commuanutés conventuelles avaient, comme on l'a vu, de grandes difficultés d'intendance, être détaché dans une paroisse indienne signifiait selon une expression de D. Joseph Martínez de Santoyo, la possibilité "de boire du chocolat parfumé à l'ambre" tandis que dans le couvent on devait se contenter "d'un insipide bouillon" (2).

C'est donc dans ce contexte favorable aux discordes, aux rancunes, aux querelles de coteries et de clientèles, que vinrent s'ajouter les oppositions, nationales ou régionales, dont nous aurons à traiter. Bien souvent, d'ailleurs, elles prendront la forme de rivalités d'intérêt entre groupes concurrents. Nous aurons l'occasion de le voir

(1) Cf. un Modelo de nombramiento de religioso doctrinero de San Francisco en la provincia de Cuzco, un Modelo de nombramiento de religioso doctrinero, et un Modelo de presentación de eclesiástico doctrinero a la audiencia (B. A. H. col. Mata Linares, t. XC VII, f. 67-69).

(2) 31 XII 1671 (A. G. I. Santa Fe 115).

dans le détail.

Les conséquences du choix des doctrineros lors des chapitres étaient multiples.

Dans une longue lettre détaillée sur ce problème, l'évêque de Quito n'hésitait pas à écrire au roi que l'attrait des paroisses indiennes était : "la raison pour laquelle toutes les élections provinciales /étaient/ aussi tumultueuses, aucune n'ayant lieu dans la sérénité (1). Un archevêque de Santa Fe émettait un avis identique. Toujours pour le même motif, il qualifiait les chapitres de "choses aussi délicates que bruyantes". Les "commodités" offertes par les doctrinas étaient d'ailleurs à ses yeux l'explication principale de ce qu'il estimait être la décadence des ordres en Amérique (2).

Bien peu d'électeurs restaient, semble-t-il, à l'écart de ces luttes. D. Melchor de Linán / Cisneros, archevêque de Lima et vice-roi par intérim de 1678 à 1681, ne craignait pas d'écrire à son successeur, le duc de la Palata, que "la fragilité humaine, même chez les plus saints" arrivait à faire naître des attitudes condamnables lors des chapitres, en raison de l'importance des postes et des revenus qui y étaient distribués (3). Don Melchor, il est vrai, était fort sensibilisé à ce problème. En 1680 et 1681 à Lima, quelques années plus tôt à Santa Fe, il avait dû faire face à des événements d'une gravité exceptionnelle dont nous reparlerons.

Ce système de nomination dans les doctrinas était, on s'en doute, la porte ouverte à bien des abus. Comme l'écrivait un archevêque de Santa Fe, souvent, les provinciaux plaçaient à peu près n'importe quel candidat, ou, du moins, ils se préoccupaient bien peu de ses

(1) 24 II 1669 (A. G. I. Quito 182).

(2) 4 VII 1673 (A. G. I. Santa Fe 227).

(3) Memorias de los virreyes op. cit. t. I p. 270 .

qualités et de son savoir (1). Le prélat n'excluait de la critique que les doctrineros de la Compagnie dont la nomination obéissait à une procédure différente. Néanmoins, ils pouvaient, à l'occasion, se voir adresser eux aussi des reproches dépourvus de toute aménité (2).

En 1628, l'évêque de Santa Marta se plaignait amèrement des frailes doctrineros rencontrés à l'occasion d'une tournée dans son diocèse. Il affirmait que leur nomination dans ces postes avait pour seuls motifs "la passion, l'amour ou l'intérêt" (3).

Souvent, les paroisses étaient attribuées par le provincial à ceux qui avait voté pour lui lors du chapitre, et faisaient ainsi partie de sa clientèle. Dans une lettre très détaillée, en 1620, l'évêque de Quito nous décrit sans complaisance ces nouveaux doctrineros enfin pourvus d'une riche paroisse, bien disposés à y passer du bon temps et à s'y reposer (regolarse y descansar), sans se soucier le moins du monde d'apprendre, au moins, la langue de leurs ouailles (4).

En principe, la répartition des paroisses indiennes avait lieu au moment du chapitre, nous l'avons dit, et les noms des bénéficiaires figuraient dans les Actes capitulaires. Cela assurait à ces nominations, d'une part, un caractère officiel, d'autre part, une origine en apparence collective, puisque c'était le chapitre qui les sanctionnait, même si elles émanaient, en réalité, du provincial et de son définitoire. Mais il y avait des cas dans lesquels ce minimum - ou ce semblant - de garanties n'était même pas respecté. Ainsi, à

(1) 11 VI 1618 (A.G.I. Santa Fe 226, R° 4).

(2) Cf., par exemple, les critiques que leur adressait le licencié Serrano, beneficiado de Ilave au bord du lac Titicaca. Il les qualifiait, notamment, de "enemigos de gente pobre". Chucuito, 6 III 1609 (A.G.I. Lima 140).

(3) 16 VII 1628 (A.G.I. Santa Fe 230).

(4) Riobamba, 15 IV 1620 (A.G.I. Quito 77).

l'occasion de chaque chapitre, les Augustins de Nouvelle Grenade laissaient au bon plaisir du provincial élu, le soin d'attribuer un certain nombre de doctrinas après la fin du chapitre, donc en dehors de tout contrôle (1). On imagine sans peine quels appuis électoraux pouvaient ainsi trouver leur récompense.

Il n'était pas rare, non plus, que pour préparer les élections à venir, quelques mois à peine avant les chapitres, les autorités provinciales s'arrangent pour pratiquer une redistribution des paroisses, et se constituer ainsi une clientèle d'obligés que leur promotion soudaine forçait à bien voter, tandis que les récalcitrants ou les religieux tombés en disgrâce se voyaient priver de leur revenu (2). Enfin, même les chapitres intermédiaires étaient l'objet de promotions ou de remplacements inopinés, mais, le plus souvent, intéressés (3).

Etant donné le rapport officiel, ou occulte, des doctrinas, il arrivait aussi qu'en dehors de toute perspective électoraliste, elles soient simplement négociées au plus offrant. En 1660, l'évêque de Quito le déclara sans ambages, en réponse à une real cédula sur les inconvénients de l'attribution des paroisses indiennes aux religieux (4).

Nous retrouverons à maintes reprises de pareilles accusations. C'est la preuve de l'enracinement de ces pratiques. Nous verrons, en particulier, que c'était là un reproche fait aux vicaires généraux de

(1) Cf. les Actes des chapitres (1667-1721) (A. S. A. B. t. 7).

(2) Memorias de los virreyes ... op. cit. t. II p. 18.

(3) Cf. les lettres de l'archevêque de Santa Fe, 28 XI 1646 (A. G. I. Santa Fe 227) et de l'évêque de Quito, 24 II 1669 (A. G. I. Quito 182).

(4) "En dichos capítulos se reparten las doctrinas a los que más contribuyen, de que resultan las inquietudes y alborotos que, de ordinario, se reconocen en las elecciones de provinciales". 26 X 1660 (A. G. I. Quito 182).

la Merci, aux commissaires généraux franciscains et aux visitadores generales des autres ordres, qui, de par leurs fonctions, avaient la haute main sur les chapitres. Nous ne citerons ici qu'un seul exemple. En 1669, l'évêque de Quito affirma que les élections des provinciaux franciscain (F. Pedro de Espinosa) et de la Merci (F. Joseph Maldonado), avaient été l'objet de "factions et de dissensions scandaleuses". Certains électeurs "avaient offert au commissaire et au vicaire général de nombreux cadeaux, pour faire élire des provinciaux à leur dévotion, comme d'habitude". La charge de provincial des Frères Mineurs avait été négociée 30 000 pesos réunis par plusieurs religieux. Ils avaient donné, chacun 2 000, 3 000 et même 4 000 pesos, dans l'espoir d'être récompensés de quelque façon par celui qu'ils avaient contribué, au vrai sens du terme, à porter à leur tête. L'élection des provinciaux dominicain (F. Diego Vaca) et augustin (F. Agustín Balareso) avaient eu lieu dans des conditions à peine moins scandaleuses (1).

Pourrait-on jurer que des pratiques de ce genre étaient une création américaine ? Le système des doctrinas et les conditions mêmes de la vie coloniale avaient contribué à les rendre plus courantes et, du fait de leur ampleur, plus visibles. On voyait ressurgir avec une vigueur nouvelle en Amérique, des choses que le Concile de Trente et la Réforme catholique avaient entrepris d'éradiquer en Europe, sinon tout à fait du moins pour l'essentiel.

(1) 24 II 1669 (A.G.I. Quito 182). Ces pratiques étaient anciennes. Déjà, en 1588, le docteur Barros, président de la real audiencia de Quito, dénonçait le provincial dominicain F. Jorge de Sosa qui, par cupidité, avait vendu les prieurés et les diverses charges capitulaires, 25 III 1588 (A.G.I. Quito 8).

Une pareille situation entraînait, comme on s'en doute, bien des inconvénients. Les mutations trop fréquentes rendaient peu profitables les séjours des religieux dans les paroisses indiennes. Ils avaient à peine le temps de connaître leurs ouailles et leurs problèmes, que déjà un nouveau chapitre les nommait ailleurs, comme le faisait remarquer D. Alonso de la Pena Montenegro, évêque de Quito (1).

Souvent, après chaque nomination, le nouveau curé pensait d'abord à tirer le profit maximum d'une paroisse où il savait ne rester que peu de temps. Il y cherchait à rentrer dans ses fonds, s'il avait dû négocier sa charge au prix fort. Le duc de la Palata, vice-roi du Pérou, allait jusqu'à qualifier le nouveau doctrinero de "pasteur affamé" désireux avant tout de satisfaire sa cupidité, celle des provinciaux et des visitadores (2).

A la fin du XVII^e siècle, l'évêque de Santa Cruz de la Sierra donna un exemple éloquent de cet état de chose, à propos des paroisses franciscaines de Pocona, où du fait des mutations trop fréquentes, les Indiens se retrouvaient dans le plus extrême dénuement matériel et spirituel :

"Como obejas descarriadas y sin pastor a cuya voz acudan caen miserablemente en manos de lobos que los despedačan, dándose a rrienda suelta al vicio de la idolatría" ... (3).

Toutefois, peut-on affirmer, a contrario, que le travail du doctrinero

(1) 30 I 1668 (A.G.I. Quito 14).

(2) 12 II 1682 (A.G.I. Lima 82).

(3) R.C. du 9 V 1690 (A.G.I. Charcas 417, lib. 7, f. 47-48).

Cf. aussi le mémoire de D. Gabriel Antonio Prieto, vecino de Quito, administrateur des rentes des monjas recoletas bernardas de Madrid : "Como los curas religiosos se nombran cada capítulo provincial, que son de tres a tres años los de San Francisco, y el que más asiste este tiempo y otros se mudan en el capítulo yntermedio y como conocen lo poco que an de residir en sus doctrinas, cada uno solicita sacar más por lograr en otro capítulo nuevas conveniencias". 1694 (A.G.I. Quito 199).

était mieux accompli, lorsque les frères restaient plusieurs dizaines d'années dans les paroisses indiennes, avec, pour seul objectif, d'obtenir, en guise de retraite, une place dans le définitoire, comme l'écrivait au pape, exemples à l'appui, le Franciscain F. Diego de Carvajal (1).

En fait, on en était arrivé à considérer les doctrinas comme de simples revenus. Il n'était pas rare de voir des religieux payer un remplaçant pour assurer le service de leur paroisse. Le titulaire restait pendant ce temps à Lima ou au Cuzco. Il y vivait de la rente, et ne regagnait sa doctrina que les jours de fête, lorsque les Indiens apportaient leurs offrandes à l'église.

En 1636, l'évêque d'Arequipa se plaignait déjà de cette habitude parmi certains Mercédaires de son diocèse (2). Par la suite, de telles pratiques semblent être devenues plus fréquentes, du moins sont-elles plus souvent dénoncées par des prélats de diverses régions sud-américaines (3). On pouvait, à juste titre, s'interroger sur la valeur de l'oeuvre réalisée dans ces conditions auprès des Indiens. Dans une lettre déjà plusieurs fois citée, D. Francisco de Palma Fajardo y répondait : "Que dira le remplaçant ? : "Si le titulaire ne fait rien, pourquoi me fatiguer ?".

A tous égards, donc, les paroisses indiennes mettaient à rude épreuve les voeux réguliers. A ce sujet, D. Francisco de Toledo

(1) 6 VI 1641 (A.G.I. Indiferente general 3046).

(2) Cf. une R.C. du 26 IX 1637 (A.G.I. Lima 572, lib. 21, f. 265_v - 267_r).

(3) Cf. les plaintes des évêque du Cuzco 11 III 1676 (A.G.I. Lima 526), de Trujillo in R.C. du 31 X 1680 (A.G.I. Lima 575, lib. 30, f. 33-34) et une lettre du 3 IX 1700 (A.G.I. Lima 528). Pour les doléances de l'archevêque de Santa Fe, cf. un R.C. du 24 VI 1697 (A.G.I. Santa Fe 532, lib. 13, f. 161_v - 163_v).

écrivait :

"Entiendo que estos rreligiosos se destruyen y estragan en estas partes, entre la soledad y barvarismo de destos naturales, sin compañero ni convento cercano donde pueden acudir, sin tener atalaya sobre sy y ser visitado muy tarde, y así se les asienta después muy mal las armas de la clausura quando buelben a ella" (1).

Comment pouvait-on parler de pauvreté, lorsque les paroisses indiennes étaient pour beaucoup une rente, une source de revenus multiples et condamnables ? Comment faire respecter les vœux de chasteté et d'obéissance, lorsque, pendant des années, les doctrineros étaient livrés à eux-mêmes, si l'on excepte, de loin en loin, la venue d'un visitador. En 1628, l'évêque de Santa Marta écrivait que les doctrineros de son diocèse vivaient "sans autre témoin de leurs actes, que leur chapeau à la main". (2)

Les dangers étaient plus grands lorsque les religieux dépêchés dans les lointaines paroisses andines étaient jeunes, peu formés encore aux rigueurs de la règle. C'est pourquoi, en particulier chez les Franciscains de Santa Fe, les provinciaux avaient décidé, au début du XVII^e siècle, de mettre deux doctrineros dans chaque paroisse : un jeune créole connaissant bien la langue des Indiens, et un Espagnol d'âge mûr qui lui servirait à la fois de guide et de frein. Si les intentions étaient bonnes, malheureusement, les résultats ne semblent pas avoir été à la hauteur des espérances (3). Cette mesure,

(1) Cuzco 24 IX 1572 15 (A.G.I. Lima 28 B).

(2) 16 VII 1628 (A.G.I. Santa Fe 230). Sur cette question délicate, cf. les lettres des archevêques de Santa Fe, 17 VIII 1606 (A.G.I. Santa Fe 226 R^o3) et 15 IV 1643 (A.G.I. Santa Fe 227), une autre de l'évêque de Quito, 30 I 1668 (A.G.I. Quito 14) et la Relación de lo que^a escrito el virrey Conde de Alva sobre los excesos que cometen los religiosos en las doctrinas (A.G.I. Lima 64).

(3) Cf. les lettres de Joan Sanz Hurtado 20 I 1606 (A.G.I. Santa Fe 98), du P. Pedro Torres S. J. 28 I 1646 (A.G.I. Santa Fe 242), de l'archevêque de Santa Fe, 7 VI 1607 et 1 VI 1608 (A.G.I. Santa Fe 226) et la R. C. du 20 XI 1606 (A.G.I. Santa Fe 528, lib. I, f. 233_r-239_r).

proposée aux autres régions de la vice-royauté par une cédula du 20 XI 1606, fut accueillie avec prudence et même des réticences non voilées. Par exemple, les oidores de Lima firent valoir que la seule conséquence allait être, selon eux, le doublement des charges imposées aux Indiens (1).

Cet exemple suffirait à prouver à quel point il était ardu d'apporter le moindre remède aux inconvénients signalés jusqu'à présent.

Ils étaient d'autant plus difficiles à combattre, que les doctrineros, sûrs de l'appui intéressé des provinciaux et des définiteurs, n'acceptaient pas sans réagir les remontrances ou les menaces de sanction. On peut même dire que pour ces dernières, sauf cas très exceptionnels, ils étaient à l'abri de mauvaises surprises. En effet, jaloux de leur autorité, de leurs prérogatives et de leur autonomie face aux évêques, les ordres avaient cherché, sans cesse et par tous les moyens, à faire des doctrinas, comme des autres aspects de leur activité, un domaine réservé où ils n'admettaient aucune ingérence de l'épiscopat ni des représentants royaux. Dès lors, on pouvait douter qu'un jour, la moindre amélioration puisse être apportée au comportement des frères doctrineros. Tel était, du moins, l'avis du Comte de Chinchon, vice-roi du Pérou (2).

Ce serait faire injure aux ordres d'écrire qu'ils ne se préoccupaient point de cette question épineuse. Bien des critiques, des dénonciations, contre les abus des réguliers dans leurs paroisses

1) "Cada uno pretenderá aprobe darse como si estuviese solo"
Lima, 31 III 1609 (A.G.I. Lima 95).

(2) 24 VI 1630 (A.G.I. Lima 45).

émanant d'autres religieux. Nous avons déjà cité plusieurs de leurs textes, mais il en est de bien plus percutants encore (1).

D'autre part, la législation interne des ordres s'intéressait de très près aux abus des doctrineros et prévoyait un arsenal très complet de sanctions. Il n'est pas de constituciones qui n'y consacrent des chapitres très intéressants, puisqu'on peut y voir, en transparence, le catalogue explicite des excès commis dans les paroisses (2). Malheureusement, étant donné les vices inhérents au système de nomination, en raison aussi de la nature même de la société coloniale, la réglementation restait pour l'essentiel lettre morte. De son côté, la couronne avait des moyens d'action limités. Certes, il lui était possible d'envoyer maintes reales cédulas, mais comment les faire appliquer quand les communautés étaient réticentes à toute ingérence venue de l'extérieur, quand les fonctionnaires locaux, qui étaient censés réprimer les abus des doctrineros, se servaient de leur charge pour commettre exactement les mêmes ?

Le 20 II 1684, le vice-roi du moment avait édicté un texte très détaillé en 24 points, où il recensait les abus des doctrineros. Pour y mettre un terme, il avait eu l'idée de faire en quelque sorte surveiller les curés réguliers et séculiers des paroisses indiennes par les corregidores. Ceux-ci devraient faire appliquer la législation en vigueur et empêcher le renouvellement des excès, veilleraient

(1) Cf. un long mémoire très virulent et détaillé des frères de la Merci Nicolás de los Reyes et Francisco de Zapata, 21 V 1625 (A. G. O. M. provincias de América t. I).

(2) Cf., par exemple, les Constituciones de la provincia de los doze apóstoles del Pirú ... 15 VIII 1617, Lima, por F. del Canto, cap. VIII ; Constituciones de la santa provincia de San Antonio de los Charcas del reyno del Perú, Lima 1646, cap. IX § I - 5 ; Constituciones de la santa provincia de la Assumpción del Tucumán. Paraguay y Río de la Plata, Madrid, por Joseph Fernández de Buendía 1671 cap. IX "De los doctrinantes". Cf aussi une patente du provincial franciscain de Nouvelle Grenade F. Antonio de Chávez, 11 II 1682 (A. H. N. C. conventos t. II f. 913_v - 914_v).

à ce que le doctrinero remplisse ses fonctions sacerdotales et ne quitte pas la paroisse sans autorisation. Les corregidores devraient, en outre, recevoir le padrón de confesión et le transmettre au vice-roi, sans quoi le sínodo ne serait pas versé. Enfin, en cas de dénonciation, le corregidor était tenu : de informar ó sumaria de la confesión, excoeso y agravio". L'affaire ne restait donc plus, comme auparavant, du ressort exclusif des juridictions ecclésiastiques.

Le 3 VIII 1684, l'archevêque de Lima répondit de manière publique et très officielle à ce despacho (1). Il s'opposa avec la dernière énergie à de pareils projets, au nom des exemptions séculaires dont jouissaient les membres du clergé (2). Dans un texte très intéressant où le prélat analyse fort bien les abus des fonctionnaires royaux, il montre que l'on ne peut guère attendre d'eux une justice effective (3). Si certains sont quedados por la zorra de la defensa de los indios d'autres, fort nombreux, sont poussés par la faim, mauvaise conseillère, la faim sacrilège de l'or et de l'argent" (4). En d'autres termes, c'était un refus bien arrêté de la part de la plus haute autorité ecclésiastique de la colonie. A maintes reprises, elle avait dénoncé les doctrineros réguliers, sur lesquels ses pouvoirs étaient limités, mais s'opposait à toute réforme, dès qu'il s'agissait aussi de tenir en lisière ses propres subordonnés, les curés séculiers.

(1) D. Melchor de Liñán y Cisneros. - Ofensa y defensa de la libertad eclesiástica ... Lima, 3 VIII 1684.

(2) "... la esempción y libertad Eclesiástica cuya ampliación ha sido siempre el más glorioso empeño de los señores Reyes católicos" ibid. § 1.

(3) Ibid p. 13-15.

(4) Les relations entre les corregidores et les doctrineros n'étaient pas toujours sans nuages. Ainsi, à la fin du XVI^e siècle, il y avait eu des plaintes de curés contre les corregidores. Ceux-ci payaient le sínodo avec du retard et, au passage, retenaient une commission. Cf. R.C. du 30 V 1586 (A.G.I. Charcas 415, lib. I f. 160). En 1644, le procureur des Dominicains de Nouvelle Grenade s'éleva contre le fait que, dans la région de Tunja, corregidores et encomenderos s'entendaient en sous-main pour ne payer qu'un salaire réduit aux doctrineros (A.H.N.C. conventos t. 15 f. 1-8).

Néanmoins, en cette fin de siècle, la couronne tint bon et entreprit de moraliser le comportement des doctrineros. Par diverses cédulas, elle précisa, par exemple, de ne payer un salaire qu'aux seuls curés ayant effectivement résidé dans leur paroisse. Il était même prévu que les intéressés devraient fournir un certificat du cacique, mesure d'ailleurs d'une efficacité discutable, car tous les notables indiens étaient loin d'être d'ardents défenseurs de leurs frères de race (1).

A ce moment de l'exposé, une question se pose. Les doctrinas confiées aux religieux étaient-elles les seules à susciter les problèmes dont nous traitons ? Rien n'est moins sûr. Bien des témoignages laissent entendre, ou disent sans détour que, dans le clergé séculier aussi, il y avait des difficultés, aussi bien au niveau de son comportement dans les paroisses qu'en ce qui concernait les nominations dans ces emplois. Sur ce dernier point, de rares fois, ce sont les prélats qui sont mis en accusation. C'est le cas de F. Juan González, évêque de Popayan au début du XVIIe siècle, dont les vecinos de la ville et ceux de Antioquia nous disent que les curés nommés par lui sont en fait ses majordomes et drainent vers l'évêché le fruit de leurs extorsions. (2)

Le plus souvent, c'est l'entourage des prélats qui est mis en cause. En 1604, à Lima, des accusations très précises sont lancées contre Da. Grimanesa et D. Francisco de Quiñones, respectivement soeur et beau-frère de l'archevêque. Il leur est reproché de "tyranniser" l'état ecclésiastique, de recevoir des cadeaux des curés en échange d'une totale impunité, et de faire nommer dans les paroisses "ceux qui les payent le plus cher" (3). A Huamanga, en 1649, mêmes accusations de simonie et de subornation contre le secrétaire du prélat D. Jerónimo Sarmiento. Ce

(1) Cf. les R. C. des 8 X 1689 et 4 V 1693 (A. G. I. Lima 576, lib. 32, f. 50_r et 251_v - 252_v).

(2) 25 I 1611 et 1 XII 1609 (A. H. N. C. curas y obispos, t. 40, f. 428-433).

(3) Lettre du docteur Francisco Osorio de Contreras, Lima, 13 V 1604, (A. G. I. Lima 137).

dernier a profité du grand âge de l'évêque D. Andrés García de Zurita, pour mettre la main sur tout ce qui, normalement, dépendait de l'autorité diocésaine (1). A Quito, en 1639, les plaintes concernent le Provisor du chapitre et les nourris de l'évêque D. F. Pedro de Oviedo. Notons d'ailleurs, au passage, que l'affaire prend, en cette occasion, une allure de revendication criollista caractérisée :

"Contraviene en esto a las Reales cédulas que ay para que sean preferidos los hijos y nietos de conquistadores y beneméritos, hijos y criollos de estos Reinos, antes, aviendo muchos muy dignos de Premio, por ser doctos, y virtuosos, los tienen arrinconados, anteponiendo en las dichas oposiciones con el favor que el dicho obispo tiene a sus criados" (2)

Certes les paroisses attribuées lors des chapitres réguliers étaient l'objet de bien des tractations occultes. Dans le clergé séculier, les bénéficiaires n'étaient pas non plus toujours les plus dignes ni les plus aptes car il y avait aussi parfois des irrégularités. Ses doctrinas étaient, en effet, pourvues par concours. Il semble bien que les candidats ne furent pas toujours jugés avec l'impartialité requise. Bien des témoins font état d'arrangements préalables, d'irrégularités diverses qui, sans doute, n'étaient pas toutes désintéressées (3). En une occasion, même, le corregidor de La Plata nous indique que dans la cathédrale de l'ancienne capitale des Incas, le chapitre en était venu aux mains devant le Très Saint Sacrement

pour une affaire

(1) Lettre du licencié Juan Churír de Cepeda, Huamanga, 17 II 1649 (A. G. I. Lima 167).

(2) Lettre de Juan Rodríguez Pacheco Marmolejo, Quito, 1 V 1639, (A. G. I. Quito 32).

(3) Cf. les lettres de D. Gabriel de Avendaño y Zúñiga, Quito, 12 IV 1636 (A. G. I. Quito 32), du Maestro de campo Francisco de Murga, Cartagena, 5 VII 1636 (A. G. I. Santa Fe 40), le mémoire, déjà cité, de D. Antonio de Salazar y Lago, et une plainte, non datée, des supérieurs dominicain, franciscain, augustin et mercédaire contre le chapitre de la cathédrale de La Plata (A. G. I. Charcas 43).

de nomination à une doctrina. Il y avait eu un grand tumulte, un esclandre ("grande alboroto y escandalo"). Les chanoines avaient échangé des coups de poing et de canne (1).

Quant au comportement des curés séculiers dans leurs paroisses, il n'était pas loin, souvent, de rappeler celui des réguliers. Les plaintes formulées contre eux à l'occasion des visitas, sont d'une teneur comparable à celles déjà signalées à propos des réguliers (2). Pouvait-il en être autrement puisque, si l'on en croit le docteur D. Francisco de Sosa, doyen des oidores de La Plata, les candidatures des curés dans les doctrinas vacantes étaient surtout fonction de leurs revenus occultes et illégaux.

"Digo, pues, que quando se ponen edictos a una doctrina que esta vaca, sin embargo que para todas ay señalado competente estipendio, que con mucha puntualidad en primer lugar se paga de las tassas y tributos de los indios, lo primero que los opositores preguntan e inquieren no es otra cosa sino cuánto vale la doctrina qué granjerías y aprovechamientos ay en ella, quáles se podrán hazer de nuevo, y otras cosas a este tenor, todas enderesadas a aumento de hazienda y adquisición de bienes temporales" (3).

(1) Lettre de D. Pedro Osoreo de Ulloa, 24 II 1588 (A.G.I. Charcas 42).

(2) A.A.L. visitas leg. I; autos de visita y pesquisa secreta de oficio contra el cura de Chilca, el beneficiario Luis de Mora y Aguilar ; leg. 11, plainte de D. Francisco Rupai Vilca cacique principal de Singa (Huamalies) 1692 ; leg. 13, plainte de D. Juan Alonso Ramírez, indio principal del pueblo de San Juan Bautista de Pallasca (Conchucos), fin XVIIe siècle ; leg. 15, Causa de visita de Atunconchucos 1650 ; leg. 16, plainte de l'Indien Pedro Mais, de Santiago de Maray 1637 ; leg. 23, Visita del bachiller Felipe de Medina, curé de Santa Inés (San Pedro de Mama) 1631 ; causa de visita y pesquisa secreta fecha de oficio de justicia eclesiástica contra el bachiller Luis Messía de Estela, cura propio de San Francisco de Chaclla ; cabesa de proceso en causa criminal de oficio fecha con el bachiller Pedro de Sanabria cura propietario de la doctrina de Quinti, 1660 ; causa contra el licenciado Lorenzo Pérez de Vivero, cura de Santa Ynés, sobre el amasijo y güertas.

(3) La Plata, 10 XII 1641 (A.G.I. Lima 165).

De la même façon que les réguliers, les curés séculiers se faisaient aussi remplacer au besoin dans leur paroisse par des interinos qui étaient loin de présenter toutes les garanties désirables(1). Il y avait là, certes, une réalité. Mais n'était-ce pas inévitable dans une société fondée en dernier ressort sur l'exploitation des masses indiennes ? Néanmoins, il semble que les abus des doctrineros séculiers aient été moins nombreux, moins ostensibles que ceux des curés réguliers. Les nominations se faisaient selon des processus en principe plus moralisés, la surveillance des visitadores épiscopaux était plus effective et pouvait s'exercer sans entraves. Enfin, les clérigos soumis à l'autorité directe de l'ordinaire, étaient, de ce fait, plus accessibles à la sanction, mais répétons-le tout cela n'était que relatif.

C - LE CLERGE SECULIER ET LES DOCTRINAS REGULIERES.

Si les problèmes des élections capitulaires échappaient, par la force des choses, au roi et aux évêques, ceux-ci, néanmoins, menaient contre les ordres un combat sans merci sur deux points très importants. Les communautés y étaient d'autant plus sensibles, que les deux domaines en question conditionnaient, en grande partie, la liberté dont elles entendaient jouir en matière de doctrinas. Il s'agissait, d'une part, des visitas, c'est-à-dire les inspections épiscopales qui consacraient le droit de regard des évêques, d'autre part, de la procédure de nomination dans les paroisses indiennes.

(1) Cf. la plainte contre F. Felix Guisado de la Merci, teniente du curé D. Joseph Francisco Calvo de la Banda, 20 V 1695 (A. A. L. Mercedarios 10). Cf. aussi le jugement de l'oidor de Quito D. Matías Lagúnez : "Ponen los curas - porque les queda menos - clérigos y literatos que cometen graves absurdos..." R. C. du 21 VII 1685 (A. G. I. Quito 21 O, lib. 5, f. 146_v - 160_r).

Les heurts entre les prélats et les ordres américains étaient apparus très vite. On sait que l'antagonisme entre réguliers et séculiers était déjà en Europe une vieille affaire. Or, dès le début de la pénétration espagnole sur le nouveau continent, les ordres mendiants avaient obtenu un certain nombre de privilèges, par le biais des concessions du pape au roi d'Espagne. Les bulles Inter coetera, du 3 V 1493, et Piis fidelium, du 25 VI 1493, avaient été complétées par le bref Exponi nobis fecisti (connu sous le nom de bulle omnimoda), du 9 V 1522, qui consacrait les exemptions des missionnaires réguliers et les privilèges de la couronne en ce domaine.

Cependant, si la bulle omnimoda concédait au souverain espagnol la faculté de réunir les expéditions missionnaires, et donna aux supérieurs desdites missions une délégation de certains pouvoirs pontificaux, le concile de Trente avait bien précisé que tout ecclésiastique exerçant une fonction pastorale se trouvait ipso facto sous l'autorité de l'évêque, pour l'administration des sacrements. Les curés devaient donc être en possession de son approbation préalable, accordée, d'ailleurs, à titre précaire. En d'autres termes, les religieux en fonction dans les paroisses devaient se soumettre à l'examen, aux inspections et aux éventuelles sanctions de l'ordinaire. La réaction des ordres engagés dans l'effort missionnaire américain avait été vive. Ils avaient fait valoir que leurs privilèges n'étaient que la conséquence directe de concessions faites au roi. Tant que celles-ci n'auraient pas été abrogées, elles restaient valables. En réponse à une correspondance de Philippe II sur la question, Pie V en avait convenu, le 24 V 1567. Néanmoins, son successeur, Grégoire XIII, avait entrepris de consolider la mise en pratique des décrets du concile de Trente. Pour ce faire, il avait été amené à révoquer les concessions consenties par ceux qui l'avaient précédé sur le trône de Saint Pierre, lorsqu'elles étaient en contradiction avec l'esprit ou la lettre de la Réforme Catholique.

Le conflit, en Amérique, avait éclaté aussitôt car il couvait, en fait, depuis longtemps. Les évêques de la colonie demandèrent que soient rendues effectives les décisions du pontife, notamment celles du 1 III 1573 qui les concernaient directement. Les ordres, s'appuyant au contraire sur l'idée du vicariat royal, et tirant argument d'écrits célèbres comme ceux du Franciscain F. Juan Focher ou de l'Augustin F. Alonso de Veracruz, entendaient ne rien céder (1).

Outre-Atlantique, nous l'avons dit, les relations entre les évêques et les ordres n'avaient pas tardé à connaître quelques nuages à ce sujet. On s'en aperçoit en Nouvelle Espagne dans une représentation des prélats, adressée en 1535 à Charles Quint, puis en 1555, dans les propositions du premier concile de Mexico.

Au Pérou, il en était allé de même. Très tôt, la hiérarchie épiscopale était entrée en conflit avec les ordres. Dans une lettre au roi du 30 XI 1562, le célèbre F. Jerónimo de Loaysa, alors archevêque de Lima, s'en plaignit avec amertume. Dix ans plus tard, D. Francisco de Toledo, après bien d'autres, attira l'attention du Conseil sur la question (2). Peu de temps après, en 1574, il allait recevoir une cédule royale où était mis sur pied un système assez complexe concernant les nominations dans les doctrinas. La procédure, qui était celle dont on a déjà parlé, allait demeurer, en définitive, mais, selon l'expression de Juan de Solorzano Pereira, "non sans une grande répugnance de la part des religieux" (3).

(1) Sur ces questions on consultera avec profit les ouvrages de Pedro de Leturía. - Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica; Rome, 1959, 3 vol. et de Antonio de Egaña. - La teoría del regio vicariato español en Indias Rome, 1958. Cf., aussi, l'article, déjà cité, de F. Aliaga Rojas, "La relación diocesana de visita "ad limina" de Santiago de Chile," en particulier les pages 144-149.

(2) Cuzco 1 III 1552, § 8 (A.G.I. Lima 28 B).

(3) Cf. Juan de Solorzano Pereira, Política Indiana; Madrid, 1648, lib. IV, cap. XVII n° 2.

Sur le premier point de friction précédemment évoqué, à savoir l'inspection des doctrineros réguliers, la nature ambiguë des paroisses qui leur étaient attribuées entraîna d'incessants conflits. Et tant que paroisses, elles étaient soumises à l'ordinaire qui devait, là comme ailleurs, veiller au bon travail pastoral des curés et, pour ce faire, procéder à des visitas in officio officiendo, consacrées au seul examen de leur activité en ce domaine. D'un autre côté, dans la mesure où elles étaient confiées à des réguliers, il incombait normalement au provincial, ou, à défaut, à son représentant, de pratiquer les visitas de moribus et vita, dont le but était d'apprécier le comportement personnel du doctrinero. Est-il besoin d'ajouter que la ligne de partage entre les deux inspections était on ne peut plus imprécise et sujette à bien des controverses (1). Les évêques souhaitaient avoir droit de regard sur tout. Les provinciaux concevaient d'une manière très restrictive les pouvoirs de l'ordinaire en la matière, d'où d'innombrables possibilités de discussions (2).

Il pouvait arriver que les prélats obtiennent l'autorisation royale, assez rare d'ailleurs, de pratiquer sans limitation les visitas des paroisses régulières, et même de proposer au besoin des sanctions contre les curés déficients. Ce fut le cas, par exemple, de l'évêque du Cuzco, en vertu d'une cédule royale du 14 XI 1603. Lorsque la chose fut

(1) Cf. la R. C. du 22 VIII 1620 précisant, après bien d'autres, les domaines respectifs des deux types de visitas. Sur les problèmes juridiques des doctrinas occupées par les religieux, cf. Juan de Solórzano Pereira, Política indiana op. cit. lib. IV, cap. XV-XVI, Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, op. cit. t. I, lib. I, tit. VI, lois XXIV - LI et tit. XIII; Diego de Avendaño, - Thesauri Indici, Anvers, 1668-1675 t 2, tit. XVII et appendix ad titulum XVII.

(2) Le licencié Cepeda écrivait à ce propos : "Con la libertad desta exsempción proceden a su voluntad, sin Rienda, y quando ba el ovispo se excussan y Resisten todo quanto pueden" La Plata, 6 III 1600 (A. G. I. Charcas 17).

effective, le docteur D. Francisco Carrasco del Saz fit part du grand émoi (el notable sentimiento) suscité dans les ordres par une telle décision. Ils y voyaient, peut-être non sans raison, un moyen camouflé de les priver à terme de leurs paroisses (1).

Les religieux n'hésitaient pas à porter le débat sur la place publique, et à défendre leur position dans des ouvrages fort complexes dont le but était la sauvegarde de leurs franchises (2).

Au besoin, ils ne reculaient guère devant la manière forte. En 1618, l'archevêque de Lima raconte, dans une lettre très circonstanciée, qu'à Bombon et à Canta, les visitadores dépêchés par ses soins avaient trouvé trois doctrineros de la Merci tout à fait ignorants de la langue indigène et, par là même, en contravention avec les règlements royaux qui leur faisaient obligation de la savoir. En outre, ces trois religieux vivaient "d'une façon très deshonnête et en donnant le mauvais exemple". L'un d'eux, F. Cristóbal Clavijo, fut courroucé de voir que les visitadores allaient dresser un procès-verbal. Il voulut les en empêcher. Avec l'aide des deux autres religieux : "les armes à la main", et avec le renfort de quatre traîneurs de sabre de l'endroit, il alla voir le visitador, et fit déguerpir les témoins à charge qui étaient en train de déposer (3).

De la même manière, dans le partido de Yauyos, les doctrineros dominicains s'étaient réunis pour faire obstacle à un visitador. Ils

(1) Cf. ses lettres des 27 II 1606 et 17 V 1606 (A.G.I. Lima 94 et 138).

(2) Cf. la Información en derecho en defensa de la exención absoluta que las religiones tienen de los ordinarios y de lo especial de que los doctrinantes religiosos no sean por ellos visitados de costumbres ni examinados en el ydioma, hecha por parte de la religión de San Francisco en esta provincia y convento de Lima ; Lima, 1619.

(3) "... quitándole de delante a empellones los testigos con amenazas y voces" 20 IV 1618 (A.G.I. Lima 301).

avaient refusé de lui ouvrir l'église et d'obéir aux provisiones royales, bien qu'ils aient été requis en bonne et due forme par le corregidor (1).

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que cette attitude était toujours dictée par le souci de cacher quelque activité condamnable. Ainsi, en 1619, les frères dominicains Lázaro Sánchez, curé de la doctrina de Guaquis, et Juan Ramos, curé de Allauca (Yauyos) protestent "une, deux et trois fois" selon la formule consacrée, parce qu'ils viennent d'apprendre la venue d'un visitador chargé de les inspecter de moribus et vita avec l'autorisation du vice-roi. Ils argumentent fort bien leurs véhémentes protestations, et menacent, même, d'aller en appel devant le souverain pontife. La visita se déroule pourtant, mais elle ne donne lieu à aucune remarque désobligeante sur leur comportement. Il s'agissait bien, de leur part, d'une attitude de principe (2).

En d'autres occasions, les résistances étaient beaucoup moins désintéressées. Après les incidents des doctrinas de Bombon et de Canta en 1618, et à la suite d'une information ouverte contre le P. Miguel Márquez, lui aussi mercédaire, et curé de Caujul dans la région de Cajatambo (3), l'ordre protesta avec la dernière énergie contre les visita-dores séculiers. Il demanda l'annulation de tous leurs actes officiels, et se présenta devant les oidores pour obtenir le real auxilio, contre ce qu'il considérait comme un abus de pouvoir. On signalera, en outre, que le procureur de la Merci, F. Lazaro Velázquez, chargé de plaider l'affaire,

(1) Ibid.

(2) A. A. L. visitas 6. F. Lázaro Sánchez rappelait notamment une R. C. du 15 X 1595 où le roi soulignait : "la mucha ynquietud y dessasosiego causés par les évêques lors des visitas des frailes doctrineros : "mayormente que según dicen es esto contra sus ynstitutos y ocasión de que bivan con desconsuelo y sean molestados"". Pour cette R. C., cf. A. M. L., vol. IV f. 267.

(3) A. A. L. visitas 2.

avait engagé cette action au nom des quatre ordres mercédaire, dominicain, franciscain et augustin qui firent front commun (1). Pour donner plus de poids à son argumentation, F. Lázaro Velázquez avait, au préalable, réuni, durant les mois de février et mars 1619, des dépositions convergentes sur le travail exemplaire à tous égards des doctrineros réguliers. Avaient, entre autres, déclaré sous serment, des vecinos et un regidor perpetuo de Lima, un alguacil mayor et le corregidor de la province de Paria (2).

Un autre exemple très révélateur est celui du différend qui, en 1626, opposa de nouveau l'ordre de la Merci et l'archevêque de Lima. A la suite d'une tournée dans son diocèse, D. Gonzalo avait eu l'occasion d'adresser au roi des missives indignées. A Llamellin, à Huari, notamment, il avait trouvé des curés mercédaire moins occupés par leurs ouailles que par leurs obrajes, leurs tavernes, leurs convois de mules et mille autres profits dont ils tiraient beaucoup d'argent (3). La Merci avait aussitôt contre-attaqué, accusant le prélat d'abus de pouvoir et d'inimitié vindicative envers l'ordre (4). Le roi demanda au marquis de Guadalcázar de s'informer et de donner son avis (5). Dans sa réponse, celui-ci ne put qu'être affirmatif. Il concéda cependant

(1) 13 IV 1619 (A. M. L. vol. VII, f. 301-304).

(2) A. A. L. visitas 17.

(3) Lettres des 6 VIII et 5 X 1626 (A. G. I. Lima 302). Le prélat déclarait notamment : "Viven... con tanta rotura de conciencia, tan caydo el temor de Dios, tan olvidado el cuydado y exacción en su officio de cura, tan atentos a lo temporal, tan inmersos en tratos y granjerías, muchos amancebados y con hijos, que es casso lastimosso".

(4) 30 X 1626 (ibid).

(5) R. C. du 25 VIII 1627 (ibid).

que les frères de la Merci n'étaient pas les seuls coupables de faits de ce genre. De toute façon, il lui semblait fort difficile, pour bien des motifs, de porter remède à cet état de chose (1).

Des cas de ce genre étaient légion et, le plus souvent, l'ordinaire se trouvait bien désarmé pour faire passer sa volonté ou, tout simplement, la justice (2).

En 1646, le définitoire de la province franciscaine de Charcas porta plainte contre l'évêque d'Arequipa. Loin de se contenter d'inspecter les frailes doctrineros in officio officiendo, c'est-à-dire d'examiner dans quel état se trouvaient le Saint Sacrement, les saintes huiles, le baptistère, les confréries et les divers bâtiments de culte, le prélat s'était mis à enquêter sur le comportement personnel des curés de l'ordre (3).

En 1675, l'évêque, le gouverneur de Santa Marta ^{et} plusieurs caciques indiens, se plaignirent des curés franciscains du village de San Pablo de los Pintados. Moins que leurs abus pourtant manifestes, ils dénoncèrent la "hauteur" avec laquelle ^{les doctrineros} ceux-ci / ^{recevaient} la moindre remarque, dans la mesure où / estimaient ne dépendre que de leur provincial :

(1) Lettres des 9 V et 14 V 1630 (ibid. et Lima 43).

(2) Cf., par exemple, les difficultés rencontrées par le bachiller Antonio Martínez Guerra qui, à l'occasion de ses fonctions de juge ecclésiastique, avait dû affronter les outrages publics et les moqueries du Dominicain F. Alonso de Ballarta : "por averle querido, en una ocasión, moderarle los excesos y agrabios que ha ze a los indios de su doctrina". 1674 (A. A. L. visitas 4).

(3) "Pareció grave inconveniente el admitir la dicha novedad". Par ailleurs, le définitoire décida de demander au commissaire général des Indes que : "en nombre de la doctrina deste Reino representé a su Magestad y al Consejo real de las Indias, se sirva de amparar en la possession y costumbre antigua en que han estado asta oy, y en caso que hubiesse dificultad, que la Provincia pone a los pies de su Magestad las doctrinas que de la ordē tiene para que dispōga dellas como fuere servido, porque tiene por menor inconveniente el dexarlas, que no el admitirlas con visitas desta calidad". La Paz, 21 VII 1646 Libro de esta provincia de San Antonio de las Charcas 1637-1656 (B. N. L. Ms. B 1564) f. 45.

"Están estos Reverendos Padres tan altibos que jusan que por ser religiosos no ay Papa, ni rey para ellos, y así lo blasonan que no tienen más superior que el Prelado de su religión (1)

En 1700, l'évêque de Trujillo s'était aperçu qu'un frère de la Merci avait "loué" sa paroisse à un prêtre séculier dont la principale occupation était, en fait, d'administrer les obrajes du village. Malgré la multiplicité et la précision des charges retenues contre le doctrinero propietario, le prélat n'avait pu obtenir qu'il soit relevé de ses fonctions(2).

Le second point de friction, était le respect, ou plutôt le non respect, par les ordres de la procédure de nomination dont nous avons vu l'organisation en trois temps. Rappelons qu'elle obligeait les provinciaux à fournir pour chaque poste une liste de trois noms dont l'un était choisi par le vice-roi, le gouverneur ou le président de la real audiencia. Il était ensuite transmis à l'ordinaire qui procédait à la nomination définitive. Ce système assez complexe, appelé la terna en raison des trois noms proposés, garantissait, en principe, un certain équilibre entre les diverses parties prenantes, à savoir le roi, les ordres et les évêques. Même s'il était coutume de choisir toujours le premier de la liste établie par les définitoires, le souverain et l'ordinaire tenaient absolument à ce que les règles soient respectées. Elles pouvaient, à l'occasion, constituer un moyen de rétorsion contre les ordres. Etant donné les difficultés rencontrées lors des visitas, elles étaient aussi le seul moment où, de façon tangible, les communautés s'apercevaient que leur présence dans

(1) El provisor de Santa Marta y el gobernador y comandante general de aquella Provincia contra los doctrineros del pueblo de los Pintados. Tenerife, 13 IX 1675 (A.H.N.C. conventos, t.25, f. 723_r - 740_r).

(2) 3 IX 1700 (A.G.I. Lima 528). Pour avoir une idée des difficultés rencontrées par les autorités dans ce genre d'affaires, cf. le différend qui pendant vingt ans opposa l'évêque de Quito et les Franciscains (A.G.I. Quito 199 et 200) ; cf. aussi le cas de quatre doctrineros dominicains du Darién dont les abus suscitèrent, en vain, bien des reales cédulas (A.G.I. Panama 231, lib. 7 et 8).

les paroisses était soumise à la double tutelle de la couronne et de l'épiscopat. C'était, bien entendu, les mêmes raisons qui poussaient les religieux à échapper par tous les moyens à ces obligations, afin d'avoir les mains tout à fait libres dans un domaine qu'ils considéraient essentiel pour les motifs que nous avons vus.

On peut dire que ce problème était apparu dès les origines de l'Eglise péruvienne. En 1559, déjà, par une cédule royale, le souverain avait tenu à rappeler aux provinciaux qu'ils étaient dans l'obligation de soumettre aux évêques les mutations des doctrineros (1). Par la suite, de façon à peu près constante, le roi fut amené à revenir sur cette question, où il voyait, non sans raison, une atteinte à son real patronato(2).

Pour donner des exemples de pratiques courantes, on peut citer le cas rapporté par le gouverneur de Popayan D. Gabriel Díaz de la Cuesta. Il avait reçu un jour un Dominicain venu l'informer de sa nomination en tant que doctrinero, toutes les autorités civiles et religieuses ayant été mises devant le fait accompli (3). Quelques années plus tard, c'est au tour des Franciscains de Lima de proclamer une liste de tous

(1) 23 V 1559 (A.G.I. Lima 568, lib. 9 f. 122).

(2) Pour donner une idée de la multiplicité d'affaires de ce genre concernant tous les ordres de toutes les provinces, nous nous contenterons de localiser les cédules royales qui en traitent :

A.G.I. Lima 570, lib. 16, f. 149_{r-v}, Lima 571 lib. 18, f. 32_r - 34_v, 209_v - 219_v; lib. 19, f. 7-11 ; Lima 572 lib. 20 f. 58_r-60_r; lib. 21 f. 52_v-53_r, 265_v - 276_r, 283_v-285_r : Lima 573 lib. 24 f. 155_r, 285_v-290_v; lib. 25 f. 182_r-183_v, f. 388_r-389_v, Lima 574 lib. 27 f. 228_v-231_r, 287_{r-v} 305_{r-v}, Lima 575 lib. 29 f. 160_{r-v}, lib. 31 f. 109_r-110_r, Lima 576 lib. 33 f. 314_v-316_r

A.G.I. Chile 167 lib. 4 f. 314_r-318_v

A.G.I. Quito 209 lib. 2 f. 65_r-66_r, 139_{r-v}, 169_v-170_r; lib. 3 f. 41_{r-v}, 102_r-103_r

A.G.I. Charcas 415 lib. 3 f. 226_{r-v}, Charcas 416 lib. 5 f. 136_v-138_r 143_{r-v}

A.G.I. Santa Fe 528 lib. 1 f. 188_v-189_r, lib. 3 f. 67_v-68_r, 74_r, 226_{r-v}, Santa Fe 529 lib. 5 f. 29_r-30_r, 53_r, Santa Fe 532 lib. 13 f. 161_v-167_r.

(3) 10 IV 1669 (A.G.I. Lima 527).

les bénéficiaires des postes pourvus lors du chapitre, signée du provincial et recouverte des sceaux, donc officielle, sans que le vice-roi ni l'archevêque aient été consultés (1). De la même façon, il n'était pas rare que, lors des tournées d'inspection, les évêques, ou leurs envoyés, s'aperçoivent que tel ou tel curé régulier administrait sa paroisse sans présentation royale ni collation du prélat (2).

Il est d'ailleurs amusant, et surtout révélateur, de constater que les ordres se plaignaient même, parfois, de certains fonctionnaires qui ne faisaient qu'appliquer de façon stricte les réglementations en vigueur. Ils considéraient cela comme de la désobéissance à leur égard(3). Lorsque le roi, en personne, avait voulu mettre bon ordre dans les mutations abusives, sans pour autant restreindre la latitude laissée aux provinciaux, le duc de la Palata, alors vice-roi, s'était fait l'écho du grand émoi provoqué par cette décision. Pourtant dictée par le bon sens, par le souci de l'efficacité, et même la morale, elle allait à l'encontre de la volonté d'indépendance jalouse des ordres (4).

En fait, tout était prétexte à voirsurgir la susceptibilité des provinciaux. Ils s'élevaient contre la moindre mesure qui aurait pu, éventuellement, restreindre en la matière leurs pouvoirs qu'ils cherchaient

(1) R.C. du 15 VI 1671 (A.G.I. Lima 574, lib. 27, f. 228_v-231_r).

(2) Cabesa de proseso contra el Padre Fr. Sebastián Bravo de Laguna, un Franciscain, curé de San Juan del Huarco (Cañete) 1667 (A. A. L. visitas 1) ; Pour une affaire de licence pas en règle, des mots très vifs furent échangés entre le Dominicain F. Joseph de Villavicencio et le visitador D. Francisco Gutiérrez de Guevara. Les témoins durent même les séparer lors d'une de leurs entrevues dans l'estancia de Maraybamba, Conchucos, 3 I 1658 (A. A. L. visitas 15).

(3) Cf. la plainte des Dominicains contre le gouverneur de Cartagena (A.H.N.C. conventos, t. 36, f. 584_r - 587_v).

(4) 12 XI 1682 (A.G.I. Lima 82).

par tous les moyens, à étendre (1).

Ainsi, les Dominicains de Lima s'opposèrent à ce que leurs curés soient soumis individuellement à un examen de leurs connaissances en langue indigène. Cela aurait pu constituer un moyen de remettre en cause le choix des provinciaux (2). En effet, les curés devaient parler obligatoirement le quéchua ou le dialecte local. Si tel n'était pas le cas, la collation leur était refusée. On assistait alors à des scènes cocasses et tout à fait frauduleuses. En 1634, D. Nicolás de Ribera y Dávalos se plaignit^{de ce} que, lors de son passage à Ica, l'archevêque de Lima avait examiné les connaissances linguistiques du Franciscain F. Juan Merlo qui s'occupait des Indiens de son encomienda. Il l'avait déclaré apte, mais, en fait, c'était un autre frère qui, sous l'identité de F. Juan, avait été interrogé (3).

Plus tard, les ordres estimèrent que lorsqu'un de leurs membres avait été reconnu apte à s'occuper d'une paroisse, cette autorisation était définitive. Au contraire, les évêques soutenaient qu'elle devait être renouvelée de façon périodique. Le souverain fut amené à trancher. Il décida que l'approbation épiscopale serait valable pour toutes les régions où les Indiens parlaient la même langue. (4)

La couronne se vit parfois obligée d'envisager des mesures radicales, pour mettre les ordres à la raison. Par une cédula du 23 XI 1634, le roi décida que les curés franciscains et mercédaires de la province de Lima dont la situation ne serait pas régularisée, verraient leur salaire retenu jusqu'à ce qu'ils aient satisfait aux exigences du real-patronato, conformément, d'ailleurs, à une précédente cédula du 6 IV 1629 (5). Cette mesure fut appliquée plusieurs fois par la suite, en

(1) Cf. la plainte du visitador de l'archevêché de Lima contre le provincial franciscain qui essaie d'empiéter sur ses prérogatives et veut être reçu dans les paroisses avec les honneurs dus à l'archevêque, Mito, I-IX 1702 (A. A. L. visitas 4).

(2) Lettre du vice-roi, 12 II 1626 (A. G. I. Lima 40).

(3) 7 II 1634 (A. A. L. santo Domingo I).

(4) R. C. du 19 VI 1662 (A. G. I. Lima 527).

(5) A. G. I. Lima 572, lib. 21, f. 52_v - 53_r.

particulier, contre certains curés réguliers de Quito (1) ou de Trujillo(2).

Pour sa part, l'évêque de Huamanga n'hésita pas à aller plus loin encore. Excédé par les réticences des religieux, il excommunia tous ceux qui s'occupaient d'une paroisse indienne sans avoir reçu sa collation canonique ni satisfait à la présentation royale (3).

Pour comprendre comment on pouvait en arriver à de pareilles extrémités, il faut savoir que, sur place, dans les lointaines paroisses indiennes, les heurts entre les curés réguliers et séculiers étaient constants. Bien entendu, chaque fois, ces derniers avaient recours à l'ordinaire pour assurer leur défense, ce qui, étant donné les problèmes fondamentaux suscités par les doctrinas, avait pour effet de dégrader encore plus une situation déjà bien tendue.

Ici, en 1656, le bachiller Antonio de Molina se plaint de ce que les Dominicains d'Acopampa essaient de séduire les Indiens de la vallée de Huasahuasi, pour qu'ils aient désormais recours à leurs services et non plus aux siens (4). Là, on voit s'opposer un certain F. Vicente, doctrinero de Motupe et Cristóbal Muñoz, curé de Saña, au sujet de l'administration des sacrements dans les haciendas de la région(5). Encore sur la côte péruvienne, pour la même raison, le curé Juan Mejía de Estella, vicaire de Nepeña, porte plainte contre un Dominicain des alentours (6) .

(1) R.C. du 4 V 1641 (A.G.I. Quito 209, lib. 2, f. 139_{r-v}).

(2) R.C. du 29 V 1654 (A.G.I. Lima 573, lib. 24, f. 285_v-288_r).

(3) R.C. du 4 IX 1676 (A.G.I. Lima 574, lib. 28, f. 287_{r-v}).

(4) A.A.L. visitas 16.

(5) Ibid.

(6) 14 X 1669 (A.A.L. Santo Domingo 2).

Plus au nord, dans les territoires soumis à la juridiction de la real audiencia de Quito, on trouve à plusieurs reprises des problèmes de cette nature dans la région de Latacunga à forte population indienne. Les curés séculiers entraient en conflit avec les Franciscains. Ils les accusaient d'administrer les sacrements à des indigènes qui n'appartenaient pas à leur doctrina. Ces affaires se compliquèrent parfois de "vols" de cadavres, dans la mesure où des défunts, sans doute riches, furent soustraits pour être enterrés par les Frères Mineurs. En une occasion même, les choses se passèrent fort mal. Le curé, venu réclamer et faire des remontrances, fut proprement giflé par les religieux(1).

Au Paraguay, en 1622, 12 vecinos de la ville d'Asuncion écrivent aux oidores de La Plata une longue lettre fort circonstanciée. Ils y expliquent que, profitant du décès du curé séculier de Yaguaron, les Franciscains s'étaient emparés de sa paroisse "par la force et la violence" (forsible y violentamente) , avaient enlevé les clefs de l'église, occupé la cure, célébré les offices, et même réussi à soulever les Indiens contre le nouveau prêtre envoyé par l'ordinaire, le tout avec, semble-t-il, l'appui tacite du gouverneur Manuel de Frías (2).

Pour ne pas être en reste, les réguliers dénonçaient eux aussi les empiètements des séculiers. En 1678, F. Felipe Lazcano, procureur des Franciscains de Lima, rapporte à l'archevêque que le curé du célèbre fundo Huando, dans la vallée de Chancay, empêche les Frères Mineurs d'aller célébrer dans la chapelle de l'hacienda les messes d'une buena memoria qui leur a été attribuée (3). En 1659, à Huacar, le doctrinero franciscain F. Tomás de Escobar, accuse le curé des yanaconas de Huanuco d'avoir marié un de ses paroissiens, et d'avoir

(1) Cf., par exemple, une plainte de Juan González de Ortega contre F. Luis de Bolaños (A. N. H. Q. - P. Q. 4, doc 149, f. 8-154) et un procès intenté par le promotor fiscal de l'évêché de Quito contre F. Diego de Escalante 9 XII 1669 (ibid. religiosos 2).

(2) 16 XII 1622 (A. N. B. cartas 1254).

(3) 4 II 1678 (A. A. L. convento de San Francisco 2).

empoché, de ce fait, le prix de la cérémonie (1). En 1691, ce sont deux Dominicains, les frères Joseph Chacón et Jerónimo de los Godos, doctrineros de Huancayo, qui portent plainte contre les empiètements d'un de leurs voisins séculiers (2) etc ...

Des exemples de la sorte sont légion, et l'on imaginera sans peine l'ambiance qui devait régner dans les rapports des deux grandes familles de l'état ecclésiastique

Le comportement des réguliers dans les paroisses et les problèmes multiples qui en découlaient avaient suscité, très tôt, puis tout au long du XVII^e siècle, une littérature d'une extrême abondance, riche de réquisitoires d'une dureté et d'une violence parfois inouïes. Nous en avons donné quelques exemples.

Dès le XVI^e siècle, s'était dessiné un mouvement bien décidé à retirer les paroisses indiennes aux ordres, pour les confier aux seuls prêtres séculiers. Il ne nous appartient pas de faire ici l'histoire complète de ce conflit qui déborderait par trop de notre sujet. Nous nous contenterons d'en donner seulement les grandes lignes et d'indiquer l'argumentation développée en la circonstance.

Les évêques faisaient valoir, en premier lieu, bien sûr, tous les abus dont les frailes doctrineros se rendaient coupables, avec leurs dommageables conséquences pour la vie des ordres. Les prélats insistaient sur le fait que l'exercice direct et sans entrave de leur autorité sur tous les curés, permettrait de mener à bien des réformes efficaces. Enfin, dans de nombreuses lettres, ils soulignaient la gravité du problème que leur posait un nombre très important de prêtres qui, du fait de l'occupation de certaines paroisses par les réguliers, se trouvaient sans ministère et dans une situation économique souvent difficile.

(1) A. A. L. visitas 3.

(2) 4 V 1691 (A. A. L. Santo Domingo 4).

parfois dramatique. Dans ce conflit où il faut voir aussi une expression de la vieille rivalité entre réguliers et séculiers, nous devons indiquer un élément qui touche de façon directe la question centrale de la présente étude. En effet, c'est dans les débuts de cette controverse qu'apparaissent, pour la première fois à l'intérieur de l'Eglise coloniale sud-américaine, les manifestations de l'antagonisme entre Espagnols créoles et métropolitains.

Avant même que des heurts de ce type ne se fassent jour dans les ordres, le localisme se cristallise d'abord autour des paroisses indiennes. Il dresse l'une contre l'autre les deux grandes composantes du clergé, et entraîne même une fraction non négligeable de la population laïque, ce qui prouve, très tôt, une sensibilisation aiguë aux problèmes du criollismo dans l'ensemble de la société hispano-américaine.

En Nouvelle Espagne, avec le décalage habituel, ce phénomène était apparu plus tôt. Dans son livre sur l'origine sociale et ethnique des Franciscains du Mexique, Francisco Morales a bien montré comment, dès les années 1556-1557, les évêques avaient entrepris de reprendre les paroisses aux religieux, presque tous espagnols, pour les donner aux prêtres séculiers parmi lesquels il y avait déjà des créoles (1).

Dans la vice-royauté de Lima, les régions de Quito et de Santa Fe sont celles où nous avons trouvé les premières manifestations de ce phénomène.

Dans la première de ces deux villes, le 4 V 1571, l'évêque D. F. Pedro de la Peña, un Dominicain né à Burgos, adressa au vice-roi D. Francisco de Toledo, un mémoire où il écrit que le recours aux religieux dans les paroisses empêchait de mettre à profit les capacités des prêtres séculiers créoles (2). Cette situation se retrouvait,

(1) Francisco Morales. - Ethnic and social background of the franciscan friars in the seventeenth century Mexico; Washington, 1973 p. 57.

(2) Cité F. Mateos, "El primer concilio de Quito (1570)" Mis. hisp. XXV, n° 74, mai-août, 1968 p. 193-244. cf. en particulier p. 216-221.

paraît-il, aussi à l'intérieur de l'ordre franciscain. En d'autres termes, les définitoires alors dominés par les métropolitains devaient défavoriser les religieux créoles lors des nominations, et avantager, au contraire, leurs compatriotes en les servant en priorité, ou bien, en leur donnant les meilleures paroisses. D'ailleurs, nous aurons l'occasion de voir un peu plus loin qu'à cette époque, certains Frères Mineurs de Quito manifestaient sans se cacher des sentiments anticréoles très accentués.

Pour donner une idée de la place alors occupée par les ordres dans les paroisses indiennes, indiquons qu'en 1568, dans le diocèse de Quito, les séculiers en avaient 100, les Franciscains 37, les Prêcheurs 28, les Mercédaires 15 et les Augustins 7 (1).

Au cours des années suivantes, la question réapparaît à plusieurs reprises. En 1576, l'archidiacre de Quito, D. Francisco de Galavís, se plaint de voir de nombreux prêtres originaires du pays dépourvus de tout bénéfice ou de la moindre doctrina (2). Pourtant, en raison de leurs origines créoles, ils sont tous lenguaraces, c'est-à-dire capables de parler les langues indigènes, ce qui n'est pas le cas de bien des religieux espagnols. Le même jour, par l'intermédiaire de son procureur D. Antonio Ribera Melgarejo, la ville de Quito fait rédiger une Información de los clérigos deste obispado, où il est demandé de façon expresse que les "beneméritos de la tierra", les créoles, soient préférés aux prêtres qui ne seraient pas nés sur place (3). A n'en pas douter, cette campagne correspond à une poussée créole désireuse d'assurer sa place dans la société coloniale et dans l'Eglise. Elle est un aspect des combats menés par les Hispano-américains pour leur prélation dans les emplois ou les bénéfices de la colonie, c'est-à-dire,

(1) Ibid.

(2) "muchos clérigos beneméritos, hijos de conquistadores e pobladores de aquellos Reynos... sin beneficios e doctrinas ..." 3 XI 1576 (A.G.I. Quito 81).

(3) 1 "Información" fut établie du 3 XI au 12 XII 1576 (*ibid.*).

pour que la préférence leur soit accordée lorsqu'ils étaient en concurrence avec les métropolitains. Cette question fut l'une des grandes revendications du criollismo. Nous aurons l'occasion de l'étudier en détail dans des chapitres postérieurs.

Le problème des doctrinas fut loin de disparaître des préoccupations quiténiennes. En 1577, c'est un clérigo espagnol, D. Leonardo Valderrama, qui écrit pour se plaindre de l'attitude des créoles à propos des paroisses indiennes. Parvenus à la prêtrise avec beaucoup de facilité, donc trop nombreux, ils obtiennent grâce à leurs amitiés locales - paraît-il - des prébendes et des paroisses bien qu'ils n'aient ni l'âge ni le savoir requis. D'une manière implicite, D. Antonio démontraît que les métropolitains subissaient, de ce fait, un grave préjudice (1).

En 1585, l'évêque de Quito prit la décision d'enlever quelques doctrinas aux Franciscains, qui, nous l'avons constaté, étaient les mieux pourvus. En riposte, les Frères Mineurs dépêchèrent un des leurs, F. Juan de Alcocer, pour aller se plaindre en Espagne. Retenu à Nombre de Dios, il écrivit au roi les motifs de leurs doléances (2). L'année suivante, ce fut au chapitre de la cathédrale de contre-attaquer. Il décida, le 1 XII 1586, d'envoyer un émissaire en Europe pour y défendre le droit des beneméritos nés dans le pays sur les paroisses indiennes (3).

Quelques mois plus tard, le 1 IV 1586, c'était au tour des conseillers municipaux de la ville de donner leur avis sur la question. En réponse à une question posée par le roi, ils se déclarèrent tout à fait

(1) 8 I 1577 (A.G.I. Quito 82).

(2) 8 IV 1585 (A.G.I. Santa Fe 235).

(3) "No solamente los frailes están apoderados de muchas doctrinas, las mejores del obispado, empero pretenden quitar a los clérigos las pocas que tienen con siniestras relaciones". Colección de documentos sobre el obispado de Quito. Quito, 1946-1947, t. II p. 296-297.

opposés à la présence des frères dans les doctrinas (1). Cet ensemble de récriminations devait d'ailleurs amener la couronne à en faire état auprès de la real audiencia. Dans un souci d'apaisement et de justice, elle lui demanda de veiller à ce que la prélation soit bien appliquée (2).

De leur côté, les ordres ne restaient pas inactifs. En 1595, les provinciaux de la région se réunirent pour protester contre la politique de l'évêque qui consistait, selon eux, à ordonner n'importe qui, dans le but de créer parmi le clergé séculier une pression telle, qu'elle conduirait à retirer les paroisses aux réguliers beaucoup moins nombreux.

"El obispo/a ordenado tanta chusma, en espacio de un año, que a puesto en esta tierra que parece aver querido hazer escarnio del sagrado sacerdotal, porque a ordenado gente tan ordinaria, que puestos en viles officios como son herreros capateros, mestizos, mulatos y otros muchos que, por no otender las orejas de Vuestra Magestad, no los especificamos, los quales por no aver podido salir con sus officios y grangería, se hazen sacerdotes, y los que fueron inhábiles para ellos y no podían ganar ni aun la comida, a esos mesmos, a ballado el obispo suficientes para ser sacerdotes y esto aún de poderse quejar a Vuestra Magestad que tiene muchos sacerdotes, or quien cumplir y que no los puede sustentar sino es quitando a nosotros el sustento" (3).

A Santa Fe, l'antagonisme entre clérigos et frailes était de même très ancien. Juan Friede l'a étudié en partie avec sa précision

(1) A.G.I. Quito 17. Un an après, jour pour jour, le gouverneur de Popayan, Juan de Tuesta Salazar, répondit dans le même sens : "En esta tierra ay algunos clérigos hijos de conquistadores y pobladores, y como son criollos y nacidos acá, saven la lengua de los yndios y a los que la supiesen y fuesen ydoneos, convernía mucho que Nuestra Magestad mandase executar la cédula que sobre esto está dada, y conforme a ella se anticipen a otros que lesquiera en las doctrinas y así mismo en los beneficios" Cartago, 1 IV 1587 (A.G.I. Quito 23).

(2) R.C. du 17 XI 1593 (A.G.I. Lima III et Santa Fe 231). Elle précisait notamment de ne pas donner de paroisse ou de bénéfice : "a clérigos no nacidos en ella/la audiencia/ y otros Recien ydos de estos Reynos".

(3) 10M 1595 (A.G.I. Quito 83). Dans le document que nous avons cité à la note 1 p.192 D. Leonardo Valderrama affirmait aussi que certains curés métis pratiquaient les danses rituelles avec les Indiens dont ils avaient la charge.

habituelle (1). Les ordres avaient, là aussi, accumulé contre eux une somme importante de griefs, matérialisés par des témoignages tout à fait exempts d'aménité (2). Il ne faudrait pas croire que la querelle des paroisses indiennes se réduisait, là comme ailleurs, à un simple différend entre créoles et métropolitains, puisque de nombreux documents contre les séculiers, précis^{étaient}aient qu'ils / souvent espagnols. Néanmoins, le clivage localiste était sans aucun doute un des éléments clefs de la controverse.

Dans une étude consacrée au clergé de Nouvelle Grenade de 1573 à 1583, Alberto Lee López constate que, durant cette période, les séculiers voient leur nombre passer de 20 à 93. Sur ce dernier total, 27 prêtres étaient nés dans le pays (12 créoles et 15 métis) (3). Or, en 1583, d'après un mémoire de l'archevêque D. F. Luis Zapata, pour la seule ville de Santa Fe, on comptait 33 prêtres, dont 12 n'avaient aucun moyen d'existence. Sur ces 12, 5 étaient métis et 4 créoles (4). Les chiffres parlent d'eux-mêmes et expliquent la mauvaise humeur des prêtres nés dans le pays et qui, de fait, se trouvaient bien désavantagés par

(1) Juan Friede, "Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada" Mis. hisp. XIV, n° 41, 1957, p. 271-320.

(2) Le prélat F. Juan de Barrios qualifiait les Dominicains de Nouvelle Grenade de : "escoria y heces que en ninguna parte de las Indias han podido caber", quant aux Franciscains, il écrivait à leur sujet : "los ha echado la mar como cuerpos muertos en la ribera, porque vienen huyendo y apóstatas y sin licencia de sus preladados . . ." 10 VI 1561 (A.G.I. Santa Fe 188). Dans cette même liasse, on pourra consulter des lettres de contenu similaire du président Venero de Leiva.

(3) Alberto Lee López. - Clero indígena en el arzobispado de Santa Fe en el siglo XVI ; Bogota, 1962.

(4) 26 III 1583 (A.G.I. Santa Fe 226).

rapport aux métropolitains, qu'ils soient clérigos ou frailes (1).

A Lima, cette question des doctrinas figurait bien sûr parmi les préoccupations du moment, en cette seconde moitié du XVI^e siècle. Dès le début des années 60, les religieux avaient réagi aux tentatives de l'épiscopat visant à remplacer les réguliers par des séculiers. Le 2 VIII 1562, F. Antonio de San Miguel et F. Luis Zapata écrivirent au Conseil des Indes sur ce sujet. Ils demandèrent notamment au roi, si les projets devenaient réalité, de donner aux frères l'autorisation de rentrer en Espagne, puisqu'ils n'auraient plus rien à faire en Amérique (2).

Pendant longtemps, on avait manqué de prêtres séculiers, surtout dans les lointains évêchés suffragants, mais, dès 1583, le troisième concile de Lima disait que dans la capitale de la vice-royauté, il

(1) Comme à Quito, l'apparition d'un clergé séculier métis motiva de vives réactions des ordres de Nouvelle Grenade qui y voyaient une manœuvre des évêques pour grossir de façon inconsiderée les rangs des clérigos. Cf. sur ce point une lettre du Dominicain espagnol F. Francisco de Miranda qui qualifiait les curés métis de "monos porquellos no saben Rastro de cristiandad" 20 IV 1575 (A.G.I. Santa Fe 233, R° 3, doc. 39), cf. aussi celles des provinciaux franciscain et dominicain, 9 X 1580 (A.G.I. Santa Fe 234, R° 2, doc. 39) et de neuf Prêcheurs du Nuevo Reino qui affirmaient avoir même vu un prêtre de père et de mère noirs, 10 VI 1585 (A.G.I. Santa Fe 235, R° I, doc. 9).

Le 19 IV 1587, Gonzalo García Zorro, descendant métis de conquérants et chanoine de Santa Fe, se plaignait de l'animosité des autres prêtres qui venaient de s'opposer à sa promotion dans un bénéfice plus intéressant : "la principal caussa que dan es dezir ser yo mestizo y es su particular ynterés". Il se déclarait, en outre, fort hostile aux prêtres venus d'Espagne : "Lo principal es no saver, los sacerdotes, la lengua ni se les dar por ello nada y si al que no la sabe le dan mexor doctrina y al que la sabe y es hijo de la tierra y de quien la descubrio, quando le dan, es la peor y a otros no se les da ninguna" (A.G.I. Santa Fe 89).

(2) A.G.I. Lima 1634 B. Cf. aussi le mémoire de F. Hernando de Barrionuevo et F. Juan de Vega 1563 (A.G.I. Lima 1634 A).

n'en était plus de même. loin de là.

Lorsque l'archevêque Toribio de Mogrovejo fut nommé à Lima, il avait trouvé une situation relativement saine. Comme il nous l'explique, son prédécesseur n'ordonnait que "a título de indios", c'est-à-dire sous réserve que le candidat ait, au préalable, l'assurance d'occuper une doctrina (1). Malheureusement, cette sage précaution fut supprimée par le troisième concile de Lima de 1583.

Cette même année, une real cédula du 5 décembre (2) ordonna que, désormais, les paroisses occupées par les religieux devraient être abandonnées au clergé séculier. On imagine sans peine les réactions exaspérées des ordres. A Lima, seuls les Augustins acceptèrent d'en restituer une vingtaine sous l'impulsion de leur provincial, F. Luis López de Solís.

Les démarches des autres communautés furent si nombreuses et si virulentes, que la couronne finit par céder. Une real cédula suspensive fut envoyée en Amérique le 30 III 1588 (3).

Pendant ce temps, le clergé séculier de Lima avait augmenté dans des proportions considérables. En 1593, Santo Toribio de Mogrovejo estimait à une centaine le nombre de prêtres de son diocèse sans office ni bénéfice, pour reprendre une expression de l'époque.

"Andan buscando misas que decir para poderse sustentar y es' an alojados en mesones, haciéndose factores, mayordomos y criados de legos ... mendigando con gran indecencia del estado sacerdotal ... hay tantos de los hijos de la tierra y legítimos patrimoniales que no

(1) Cf. sa lettre du 25 II 1583 (A.G.I. Patronato 248, R^o 5).

(2) A.G.I. Indiferente general 427, lib. 30, f. 358_{r-v}.

(3) A.G.I. Patronato 248, R^o 17.

tienen a qué aspirar sino a una doctrina y, faltándoles, no hay para qué estudiar ni aplicarse a cosas de la Iglesia, sino a ser soldados y salteadores" (1).

Dans les autres évêchés, la situation était identique. Selon Santo Toribio, au Cuzco ou à Charcas, 20 ou 30 prêtres étaient candidats à une même paroisse. L'évêque du Cuzco le confirmait d'ailleurs dans une lettre au vice-roi. Cinquante prêtres n'avaient pu trouver de ministère ni de bénéfice, sans compter cinquante autres, dont le prélat avait dû remettre l'ordination à plus tard faute de pouvoir les employer(2).

En 1587, le définitoire augustin de Lima avait jugé bon d'informer le roi sur la question des paroisses indiennes, alors d'une brûlante actualité, puisque la cédula du 6 XII 1583 n'avait pas encore été rapportée. La lettre des religieux est tout à fait révélatrice des points sur lesquels était centrée la controverse. Ils ont, en particulier, une phrase sans équivoque qui montre bien que la revendication créole en était, sans aucun doute, le mobile principal :

"Los encomenderos desean que los beneficios se ocupen en los hijos de la tierra, que se dicen acá criollos, y por ese respeto, querrian que los frayles no se ocupasen en dotrinas". (3)

Faut-il y voir une exagération doublement explicable, puisqu'elle émanait de religieux pour la plupart venus d'Espagne ? Non, car quelques semaines plus tard, le conseil municipal de la capitale vice-royale adressa au souverain un Parecer en réponse à une enquête sur les doctrinas. Les cabildantes s'y déclarent farouchement opposés à ce qu'elles soient occupées par les réguliers. Ils indiquent, de façon explicite, que les paroisses sont à leurs yeux l'une des formes de rémunération réservées à ceux

(1) 8 V 1593 (A.G.I. Patronato 248, R°23).

(2) "sin otros tantos que remití para otras témporas" 3 X 1594 (A.G.I. Lima 1572).

(3) 20 III 1587 (A.G.I. Lima 317).

dont les parents ou les grands parents avaient servi dans les conquêtes et la pacification du Pérou. En d'autres termes les créoles doivent être prioritaires ; dans le cas contraire :

"Las rrepúblicas padecerían gran daño en todo género /... / mayormente los nobles pobres que, con la esperanza de los curatos, muchos se dan a la virtud y letras con yntento no más de alcanzar alguno dellos, y que Vuestra Magestad les presente su rremuneración de los servicios de sus padres y pasados, algunos dellos". (1)

Il ne faut pas oublier que dans les diocèses américains, comme d'ailleurs dans la plupart de ceux d'Espagne, les bénéfices étaient réservés en priorité aux hijos patrimoniales, c'est-à-dire nés dans l'évêché. Dans l'Empire, cela revenait à privilégier les créoles. De plus, les paroisses indiennes devaient être confiées de préférence aux candidats connaissant les langues indigènes, ce qui avantageait aussi les Espagnols nés en Amérique. Enfin, dans de nombreuses cédulas, le roi avait bien précisé qu'en cas d'égalité de savoir et de vertu, le choix devait se porter sur les descendants des conquérants. Comme on peut le penser, il y avait là une somme d'arguments que les créoles ne manquaient pas de faire valoir (2).

Au Chili, au cours des années 1590-1595, même situation. Dans un mémoire du 17 XII 1590, l'évêque de La Imperial dresse la liste des doctrineros de son diocèse. Il prend bien soin de préciser que les prêtres séculiers, fils ou petits-fils de conquérants (los clérigos naturales de la tierra), sont les plus utiles, parce qu'ils connaissent les langues indigènes. Sur 32 paroisses indiennes, 10 étaient occupées par des religieux et 22 par des prêtres séculiers, dont 13, au moins, étaient créoles (3). Pour des raisons que nous n'avons pu déterminer, un certain

(1) 6 IV 1587 (A.G.I. Lima 1630).

(2) Cf. les R.C. du 1 VI 1574 - rappelée plusieurs fois, en particulier à l'archevêque de Lima le 30 VI 1661 (A.G.I. Lima 573, lib. 25, f. 449_v - 451_v) - et du 21 IX 1592 (A.G.I. Lima 319).

(3) A.G.I. Chile 64.

nombre de doctrinas jusque là occupées par les Mercédaire furent confiées alors aux clérigos. Ce transfert nous permet de constater que, là aussi, le criollismo naissant avait choisi cette question des paroisses indiennes pour s'affirmer.

En effet, en 1591, dans un mémoire écrit "au nom des autres prêtres natifs de ces provinces" le curé García de Alvarado demanda que les prêtres séculiers soient maintenus dans les paroisses qui venaient de leur être attribuées. Il fondait son argumentation sur le fait que les clérigos connaissaient la langue des Indiens puisqu'ils étaient nés dans le pays, et avaient été élevés au contact des indigènes (1). C'était une façon de dire que les réguliers ne remplissaient aucune de ces conditions. L'ordre de la Merci l'avait bien compris. En 1595, dans sa réponse au mémoire de García de Alvarado, le vicaire provincial, F. Diego del Aguila, affirma à son tour que "beaucoup" de ses frères étaient originaires du Chili. Les insinuations du mémoire de 1591 ne devaient pas être sans fondement. Les justifications de F. Diego restent peu convaincantes et il ne donne aucune preuve concrète de ses assertions (2).

(1) 3 II 1591 (ibid).

(2) 25 I 1595 (ibid). Le 21 XI 1587, en réponse à une R.C. du 1 VI 1585 sur le problème de la présence des religieux dans les doctrinas, le cabildo de Santiago avait proposé qu'elles soient pourvues par concours, les curés étant alors indifféremment séculiers ou réguliers "... los obispos se yrán a la mano de hordenar ydiotas a título de doctrinas, ni a hombres que no fueren de buena virtud y costumbres, y los religiosos que bienen de Espana a costa de Vuestra Magestad harán el efecto para que son embiados, que es la conversión de los yndios, y el gasto que Vuestra Magestad haze con ellos no será frustratorio, lo qual sería si no los admitiesen a las doctrinas de los yndios, por aver clérigos en abundancia en este obispado" (A.G.I. Chile 28). Quelques années auparavant, l'évêque de Santiago, F. Diego de Medellín avait, lui aussi, traité des problèmes du recrutement local. Il écrivait : "los más indignos que yo en esta tierra hallo para ser sacerdotes son los criollos, hijos de vecinos, porque se crían viciosamente, y son muy mal inclinados y no hay que fiar dellos". Il préférait encore les vocations tardives des anciens soldats. 14 IX 1581 in Lizana op.cit. t 1, doc. 10 p. 18-22.

Au tout début du siècle suivant, ces problèmes étaient loin d'avoir trouvé leur solution, car le rapport de force à l'intérieur des communautés n'avait guère changé pour l'essentiel. Les créoles, sauf cas exceptionnel, n'étaient pas encore assez nombreux. La revendication criollista sur les doctrinas n'était donc pas près de s'éteindre.

A Lima, l'archevêque avait proposé en 1593 d'envoyer des prêtres liméniens en Europe tant ils étaient nombreux (1). Au début du XVIIe siècle, la même suggestion aurait pu être faite, et le prélat ne cessait d'attirer l'attention du souverain sur les difficultés que ne manquait pas de causer une pareille inflation. Elle était d'autant plus sensible, que les religieux espagnols continuaient d'occuper bien des paroisses (2). Il y avait là une anomalie dans la mesure où, comme le précisait le prélat, ces clérigos sans ministère étaient pour la plupart nés sur place (hijos de la tierra y legítimos patrimoniales). Il devait revenir à plusieurs reprises sur ce sujet (3). Par trois fois, même, au cours de ces années, Madrid avait reçu des relaciones nominales où il était fait état, cas par cas, de la situation et des mérites des clérigos du diocèse, dont certains connaissaient de très sérieuses difficultés économiques (4).

(1) 8 V 1593 (A.G.I. Patronato 248, R°23).

(2) Il insistait, en particulier, sur : "el mucho número de clérigos que ay en esta tierra y la gran necezidad que passan, por no haver en que ocuparles, en Razón de tener los frayles las más doctrinas y las mejores" Lima, 30 IV 1602 (A.G.I. Patronato, 248, R°33).

(3) Cf. ses lettres des 18 IV 1603 et 10 V 1604 (ibid R°34 et 37).

(4) Relación de los beneficcios y Doctrinas que tienen a cargo los clérigos de las ciudades, villas y repartimientos de yndios del arçobispado de Lima y el sígnodo que se les da cada año (1598) (A.G.I. Lima 320) ; Relación du 28 IV 1599 (A.G.I. Patronato 248, R°30) ; Carta y relación Lima 30 IV 1602 (ibid R°33) . Pour la situation des paroisses une quinzaine d'années plus tard, on pourra consulter un document très important et d'une précision remarquable intitulé : Relación de las ciudades, villas y lugares, parochias y doctrinas que ay en este arçobispado de Lima, de españoles y de indios, assí clérigos como religiosos, del número de feligreses que contienen y de las cofradías y hospitales que ay en los dichos lugares, sus rentas y advocaciones .1619 (A.G.I. Lima 301).

De leur côté, les religieux, bien sûr, ne restaient pas inactifs. Nous avons vu avec quelle ardeur ils défendaient leurs paroisses. A l'occasion, ils écrivaient en Espagne pour prévenir les autorités des dangers que couraient les néophytes indiens si on les abandonnait aux seuls clérigos, pour la plupart ignares, selon eux. A propos d'une telle démarche, le chapitre de la cathédrale de Lima démontra au roi quels étaient les véritables mobiles de pareilles accusations tout à fait mensongères. Les chanoines demandèrent, au contraire, qu'une entière confiance soit faite aux clérigos de misa "produits par ces royaumes" (1).

A Santa Fe, dans une lettre du 20 V 1610, le conseil municipal se plaignit lui aussi de voir les religieux - que nous avons par ailleurs dirigés à ce moment-là par des péninsulaires - occuper les paroisses indiennes, alors que beaucoup de clérigos créoles étaient dépourvus de tout moyen d'existence (2). Dix-huit ans plus tard, cette question sensibilisait encore les créoles de Nouvelle Grenade. Dans deux lettres des 3 et 10 XI 1628, l'archevêque de Santa Fe reprocha à son prédécesseur, D. Fernando Arias de Ugarte, d'avoir enlevé aux prêtres séculiers un certain nombre de paroisses, parmi les meilleurs, pour les donner aux Jésuites, chez qui, nous le verrons, les créoles étaient encore une toute petite minorité. Aussi, se faisait-il l'écho des justes récriminations du clergé local victime, selon lui, d'un grave préjudice (3). Quelques mois auparavant, il avait fait le décompte des clérigos dépourvus

(1) "Se debe dar entero crédito de los muchos y aventajados sujetos que producen estos Reynos, y, en particular, esta universidad, que igualan a los más eminentes de esos Reynos" Lima, 8 V 1623 (A.G.I. Lima 310).

(2) "Mayormente aviando tantos clérigos, hijos patrimoniales suficientes y muy buenas lenguas como los ay en este reyno que perecen de hambre (A.G.I. Santa Fe 231).

(3) "muy gran perjuicio de los hijos naturales y nietos de conquistadores clérigos que ay muchos y paupérrimos muy suficientes. y los más graduados ..." (A.G.I. Santa Fe 231).

de tout bénéfice dans le diocèse. Il était arrivé à un total de 118 (1). Ce problème des paroisses données à la Compagnie le préoccupait tellement, qu'il devait revenir à la charge l'année suivante (2).

Le conseil municipal de Tunja avait, lui aussi, écrit au roi à ce sujet. Il accusait la real audiencia et son président d'avoir : "jeté le discrédit sur l'état ecclésiastique", en affirmant au souverain que : "aucun séculier du pays n'était capable ni digne d'occuper les doctrinas indiennes du district". Dans ces conditions, il se voyait : "nécessairement obligé de représenter à Sa Majesté l'exacte vérité en cette affaire" et faisait le vibrant éloge des prêtres créoles du diocèse (3).

Au Cuzco, l'évêque demanda aussi la suppression des doctrinas régulières et la nomination de sacerdotes seglares à la place des frailes. En 1621, le prélat comptait dans son diocèse 57 clérigos desacomodados (4). Pour être juste, il faut ajouter que, quelques années auparavant, son prédécesseur s'était opposé à un projet identique. Il déclara, en effet, que dans son évêché, seulement 52 paroisses sur 271 étaient confiées aux religieux. Certes, il avait sous ses ordres 289 sacerdotes seglares, mais il estimait qu'au moins un quart d'entre eux étaient inaptes aux fonctions de doctrineros. (5)

(1) 15 I 1628 (*ibid*).

(2) 29 VI 1629 (A.G.I. Lima 545).

(3) Tunja, 24 VI 1628 (*ibid*).

(4) ".... sin otros muchos de orden sacro que lo serán con brevedad, y los que se yrán ordenando sin poderse escusar por tener suficiencia y ser algunos descendientes de conquistadores" 10 III 1621 (A.G.I. Lima 305).

(5) ".... enfermos, suspensos, pibados, ausentes y que andan en pleytos o que son del todo yndinos por ygnorancia o malas costumbres, y no he dicho mucho en dezir la quarta parte." Même parmi les curés déjà en place, certains n'auraient pas mérité un tel poste : "tengo muchos sacerdotes en ellas (las doctrinas) por no poder más, que no meresciã estar ordenados de prima tonsura" Cuzco, 4 III 1613 (*ibid*).

Il n'en reste pas moins que le problème demeurait entier, d'autant que du fait de la dépression démographique, le nombre des paroisses indiennes ne cessait de diminuer, tandis que celui des prêtres et des religieux, était, lui, en progression constante comme nous l'avons vu. Les 271 doctrinas de 1613, n'étaient plus que 131 en 1650, 24 restaient toujours occupées par des religieux (1).

Dans le diocèse de Trujillo, les plaintes étaient aussi nombreuses. En 1630, faisant suite à une lettre de l'évêque (2), le chapitre s'insurgeait de voir que : "la majeure partie des doctrinas et les plus riches" étaient aux mains des frères à 40 lieues à la ronde. Alors que la région venait d'être ravagée par un tremblement de terre, les couvents avaient pu, de ce fait, surmonter cette passe difficile, tandis que la cathédrale se trouvait encore dans un bien piètre état. Les prébendés demandaient donc que les paroisses leur soient rendues : "en raison de la grande utilité /.../ qui en résulterait aux fils patrimoniaux" (3). En 1680, le diocèse comptait 88 prêtres séculiers à répartir entre les parroquias espagnoles et 36 doctrinas indiennes, plus, bien entendu, diverses charges de chapelain. Les ordres, eux, s'occupaient de 26 doctrinas. (4)

A la même date, dans le diocèse d'Arequipa, les services diocésains avaient dénombré 120 clérigos auxquels 36 paroisses indiennes, seulement, pouvaient être offertes (5). On peut d'ailleurs dire que, dans tous les diocèses, la moindre charge de doctrinero attirait une foule de candidats lorsqu'une vacance était déclarée. Ainsi, en 1645, la

(1) Relacion de la ciudad del Cuzco, "... por el doctor don Vasco de Contreras y Valverde 11 1650 in Relaciones geográficas de Indias; Madrid B.A.E., 1965, t. CLXXXIV p. 1-15.

(2) 12 IV 1626 (A.G.I. Lima 1634 B).

(3) Ibid. A la fin du siècle, le problème restait entier. Cf. une lettre de l'évêque de Trujillo, 22 IX 1700 (A.G.I. Lima 533).

(4) Relatio du 9 III 1680 (A.S.V. - A.C.C. relationes Arequipen.).

(5) Ibid.

paroisse des yanaconas de Huanuco avait eu 32 opositores (1).

Nous terminerons ce périple à travers la vice-royauté par la région de Quito. Les difficultés que nous avons aperçues à la fin du XVI^e siècle se prolongèrent au début du siècle suivant, le chapitre de la cathédrale de Quito prenant partie dans l'affaire pour défendre "les enfants du pays" :

"En este obispado, ay muchos frayles y clérigos, y los que vienen de España para doctrineros, demás del gasto que hazen, no pueden en mucho tiempo cumplir con este ministerio por la ignorancia que tienen de las lenguas que son necessarias para doctrinarlos, y con los que en este obispado estudian y se ordenan y dan a la virtud, se supe esta falta. Mayormente que estos beneficios son como patrimoniales, y los obispos no tienen otra cossa con que premiar a los hijos de la tierra y a los virtuosos y que an estudiado y servido esta yglesia" (2).

Le problème de fond se posait là comme ailleurs, mais, en outre, il était aggravé par le fait que l'évêque D. Luis López de Solís avait entrepris de favoriser ses amis et ses clients venus d'Espagne, au détriment de : "tous les enfants et les compatriotes de cette ville et de sa province" pour reprendre une expression de Francisco Sancho de la Carrera qui s'en plaignait avec amertume (3).

En 1603, un mémoire signé par "los clérigos presviteros y vezinos y encomenderos" de la ville avait été rédigé contre la mainmise des ordres. Le diocèse comptait alors plus d'une centaine de prêtres descendant des conquérants, mais le monopole des communautés, notamment en matière de collèges et d'enseignement, faisait que les créoles perdaient espoir d'être un jour récompensés de leurs efforts (4). Puisque les prêtres séculiers étaient en trop grand nombre, il n'y avait

(1) A. A. L. visitas 3.

(2) 12 X 1601 (A. G. I. Quito 17).

(3) 10 IV 1603 (A. G. I. Quito 84).

(4) "por estar esta tierra en poder de frayles, los ánimos e yntentos de los compatriisios escaesen". (A. G. I. Quito 26).

donc plus de raison pour que les frères occupent indûment les paroisses (1). Les autorités devaient les reconduire dans leurs couvents et laisser la catéchèse des indigènes aux descendants de "ceux qui avaient gagné cette terre à leurs dépens" :

"Tienen que /.../ dexar los beneficios y doctrinas a exercicio de curadellas a la caveça apostólica de Rroma y nuestro padre Sanct Pedro, sus hijos y Predeçessores patrimoniales desta Iglesia, hijos y descendientes de los que ganaron esta tierra a su costa" (2).

A une époque où l'autorité provinciale des ordres était encore entre les mains des métropolitains, on ne pouvait être plus clair.

Par ailleurs, il apparaît qu'à Quito, la répartition des doctrinas entre séculiers et réguliers avait évolué dans un sens favorable à ces derniers, alors que dans les autres diocèses, c'était, semble-t-il, le contraire. Cette tendance est nettement indiquée par la confrontation de données venues de sources diverses (3).

(1) "Ay tantos clérigos en estas Yndias, que se pueden cargar navíos para España e Ytalia, de las partes referidas" *ibid.* Rien que dans le diocèse de Quito, il y avait, selon eux, plus de 100 prêtres descendant des conquérants, et l'évêque aurait pu ordonner 200 autres sur le champ.

(2) *Ibid.*

(3) Ces renseignements ont les origines suivantes : 1590, A.G.I. Quito 8 ; 1597, 1598 et 1600, A.G.I. Quito 76 ; 1617-1620, F. A. Vázquez de Espinosa, op. cit. 2^a parte, lib. III, cap. 19 ; 1629, lettre du président de la real audiencia en date du 9 VII (A.G.I. Quito II), 1650 Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito op. cit. p. XLVI ; 1669, Relatio de l'évêque du 19 août (A.S.V. A.C.C. relaciones Quito). Le prélat déclarait notamment après avoir parlé des séculiers en place dans les doctrinas : "Reliqua que supersunt sub nostre potestate ac dominio clericorum subiecta, religione vigent et culta florent : cum clerici presbyteri quingenti et plus dinumerientur quapropter, cum tot clerici generalium pauperes (licet alias litteris superiores) adsint et alia ex parte religiosi relati locupletoria et affluentoria beneficia pastoralis paternusque quamvis ardeat amor, difficile immo et impossibile videtur, eorum virtutes et vigentes remunerari litteras, cuius ergo et egestatis causa (proh dolor) ipsorum contemtu que sito illis opus est quod certe (ni dicam calamitatem et cladem) iacturam ac incommoda parit et infert".

	<u>doctrinas confiées</u> <u>aux séculiers</u>	<u>doctrinas confiées</u> <u>aux religieux</u>
1590	97	77
1597	114	85
1598	114	87
1600	120	88
1617-1620	100	70
1629	93	111
1650	102	110
1669	110	108

Il faut ajouter que, au moment où le nombre des paroisses confiées aux religieux ne cessait d'augmenter^{et}/tandis que celui des doctrinas séculières restait à peu près stable, le licencié Suárez de Poago indiqua qu'il y avait à Quito plus de clérigos, pour la plupart créoles, que de religieux (1). En outre, les paroisses des frères étaient les plus riches. L'évêque de Quito qui nous en informe, n'exagérait nullement (2). Tous les témoignages concordent sur ce point.

En 1666, un de ses successeurs, le célèbre D. Alonso de Peña Montenegro, revint sur ce problème. Il proposa de faire un échange, c'est-à-dire de confier aux séculiers les doctrinas jusque là à la charge des ordres, et vice-versa, ne serait-ce que pour amener ces derniers à un comportement plus conforme à leurs vœux (3).

Cette attitude prouve d'ailleurs qu'à une époque où, depuis longtemps, l'antagonisme entre créoles et Espagnols s'était transporté sur un autre plan plus général, les paroisses indiennes restaient néanmoins au coeur de l'antagonisme entre les deux grandes composantes du

(1) 17 III 1628 (A. G. I. Quito II). Il devait revenir sur cette question dans une lettre très circonstanciée du 15 IV 1630 (ibid).

(2) 3 IV 1622 (A. G. I. Quito 10).

(3) 15 XI 1666 (A. G. I. Quito 14).

clergé. Cause de bien des maux dont souffraient les ordres, elles étaient considérées, en dernier ressort, comme un moyen possible de rétorsion et, sûrement, le plus efficace, étant donné l'importance qu'elles avaient prise chez les religieux.

Aussi, le comte de Castellar proposa à la couronne de leur retirer toutes les paroisses, sauf celles situées dans les zones non encore pacifiées sur les marches de l'Empire. C'était, selon lui, le meilleur moyen de faire fondre, de manière radicale, les effectifs de toutes les communautés, en dissuadant les nombreuses vocations suscitées par les attraits matériels des doctrinas (1).

Quelques années plus tard, l'archevêque vice-roi, D. Melchor de Liñán y Cisneros (2) et le contador D. Juan de Saiceta y Cuchó, prétendirent que la privation de leurs doctrinas aurait été un bon moyen, peut-être le seul, de ramener les Franciscains à la raison lors de la grande crise des années 1678-1681 (3). Où était dans tout cela la raison d'être des doctrinas, à savoir l'évangélisation des masses indiennes ? (4)

*

*

*

(1) 10 I 1675 (A.G.I. Lima 73).

(2) 30 VIII 1678 (A.G.I. Lima 78)

(3) D. Juan écrivait notamment : " ... con esta expectativa y combeniencia, se correjirán y los frailes de las demás religiones rezelosos de que se haga con ellos otro tanto, por no perder la suya, rendirán la zerviz y se compondrá este relox desconcertado" 14 I 1681 (A.G.I. Lima 67). Une pareille éventualité fut aussi envisagée un moment à l'encontre des Augustins de Quito que rien ne semblait devoir rendre à la raison.

(4) La plupart des problèmes dont nous avons traité dans les dernières pages de ce chapitre allaient durer longtemps encore. Par exemple, la question de la discipline canonique des doctrineros réguliers ne fut résolue qu'au milieu du XVIII^e siècle par Benoît XIV dans des bulles des années 1744 et 1751. Cf. Rodríguez Valencia. - Santo Toribio: de Mogrovejo...op. cit., p. 270-273.

Les problèmes liés à la présence et à l'action des religieux dans les paroisses indiennes sont fondamentaux pour comprendre l'insertion sociale des ordres. D'une part, les doctrinas expliquent l'attrait que ces derniers pouvaient exercer sur bien des candidats au sacerdoce. D'autre part, elles sont un élément - sans doute pas le seul, mais un des plus importants - qui situent les communautés, leurs membres et d'une manière générale l'Eglise, dans le système d'exploitation des masses indigènes à l'époque coloniale.

Les intérêts matériels attachés aux doctrinas, les conditions de vie très particulières des religieux qui en avaient la charge, les occasions multiples d'affrontement qu'elles suscitaient avec l'ordinaire et le clergé séculier, l'âpreté des disputes, des rancoeurs ou des coalitions surgies lorsque les responsables provinciaux procédaient aux nominations, les tentations toujours renouvelées d'affirmer grâce à elles l'autonomie des ordres même à l'égard du roi et de son administration, sont autant de réalités qui ont préexisté aux grandes crises entre Espagnols et créoles. Avec d'autres, elles ont contribué à donner à ces dernières le caractère à la fois spectaculaire et excessif qu'elles ont eu bien souvent dans les ordres de la vice-royauté et de l'Empire.

CHAPITRE IV

LES REVENUS DES COUVENTS

L'étude de l'implantation, du poids social des ordres religieux en Amérique coloniale, la détermination de leur importance et de l'attrait qu'ils pouvaient exercer, tout cela passe, forcément, par l'analyse de leurs sources de revenus et de leur situation économique.

L'attraction des communautés était, en effet, d'autant plus grande que, souvent, elles possédaient beaucoup de biens et se voyaient servir de belles rentes sous des formes multiples. Pourtant, dans le premier chapitre, nous avons cité maints textes qui, au contraire, mettaient l'accent sur la pauvreté ou, du moins, les difficultés économiques des couvents et des frères qui y vivaient. N'y a-t-il pas contradiction ?

Avant d'aller plus loin dans cette étude, il convient de faire un certain nombre de remarques préalables.

Dans les couvents, la richesse, la pauvreté - notions d'ailleurs très relatives - dépendaient d'abord de la région. Par exemple, il n'y avait aucune commune mesure entre l'opulence des communautés d'une riche cité minière, comme Potosi, ou bien agricole et administrative,

comme Quito ou Lima, et le dénuement des petits couvents du nord de l'actuelle Argentine, d'une lointaine bourgade de Nouvelle Grenade, ou d'une petite ville décadente de la sierra péruvienne. A cela, ajoutons qu'au même endroit, pour des raisons bien diverses (date d'implantation, hasard des dévotions particulières, etc.) tel ordre pouvait connaître l'opulence, tel autre une gêne certaine.

Pour apprécier l'exacte valeur de leurs biens et de leurs revenus, il faut aussi tenir compte d'un certain nombre d'éléments. D'une part, les communautés vivaient, dans une proportion parfois assez grande, de rentes. Or, celles-ci pouvaient être d'un rapport variable selon la conjoncture, et le temps comme les revers de fortune avaient souvent pour effet de voir tomber en désuétude bien des engagements. Les cens, par exemple, semblent avoir été, dans beaucoup de cas, assez aléatoires (1). D'autre part, on doit tenir compte de deux éléments.

Primo, le fait que tel ou tel couvent ne soit pas richement doté en terres ou en immeubles, ne donne qu'une indication relative du niveau de vie de ses frères. Le fait d'être nommé, par exemple, à la tête d'une paroisse indienne pouvait constituer un moyen d'améliorer, de façon substantielle, les situations économiques personnelles, nous venons de le voir. N'oublions pas, à ce propos, que des doctrineros reversaient, en général, une partie de leurs gains à la communauté dont ils dépendaient. Autre possibilité, durant toute la période étudiée ici, les Franciscains refusèrent, par principe, de s'engager dans la course à la terre comme le faisaient tous les autres religieux. Néanmoins, si on ne signale pas d'haciendas franciscaines, les Frères Mineurs compensaient ce manque par des rentes diverses, de nombreuses fondations de messes, dont le revenu pouvait être appréciable. On

(1) Sur "la malicia de los censatarios", cf. une lettre de l'évêque de Trujillo, 19 IX 1700 (A.G.I. Lima 528).

ne semble pas avoir vécu beaucoup plus mal dans les communautés de l'ordre séraphique comme on disait alors, que dans celles de tel ou tel autre. Enfin, tout était fonction, aussi, du rapport entre les revenus d'un couvent, l'importance de son activité religieuse ou charitable et le nombre de ses frères. Il n'est pas du tout certain, par exemple, que dans une communauté liménienne pourtant très bien dotée mais devant tenir son rang et nourrir des centaines de personnes, on ait eu un niveau de vie meilleur que dans une autre beaucoup moins pourvue, mais éloignée et ne comptant que quelques frères. Les attrait multiples de la grande ville avaient parfois, aussi dans ce domaine, quelques inconvénients.

Secundo, si l'on doit signaler que, d'une façon générale, les propriétés conventuelles s'étendent sans cesse au détriment de celles des laïcs, il y avait là une accumulation de biens fonciers, inaliénables le plus souvent, qui n'était pas le synonyme obligé de richesse. A cela deux raisons également. D'abord, tous les témoins nous le confirment, les ordres, à l'exception de la Compagnie, étaient de piètres administrateurs de leurs propres domaines. La réussite de telle ou telle hacienda n'était due, le plus souvent, qu'à l'activité de celui qui en avait la charge ou à l'extrême fertilité de la contrée, non à la volonté systématique de profit des communautés (1).

Ensuite, ne l'oublions pas, les frais des couvents, si l'on en juge par leur train de vie, semblent avoir été fort importants au regard de leurs moyens d'existence : les offices, les constructions imposantes, les riches ornements, les fêtes religieuses multiples et pleines de magnificence, l'entretien de nombreux frères, les oeuvres charitables,

(1) Cf. les documents concernant les propriétés du couvent augustin de Huanuco, en particulier l'hacienda Uchusquillo, où l'on récupérait à peine la semence. D'une façon générale, les rapports entre les ordres et les arrendadores laïcs étaient si mauvais, que, souvent, les couvents préféraient louer leurs terres à des religieux. Libro de consultas de este convento de Nuestro Padre San Agustín de Huánuco (B. N. L. Ms. B 1097), en particulier, les définitoires des 1 XI 1698, 13 IX et 10 X 1701, 14 V 1702.

etc grevaient lourdement leur budget, à une époque et dans une société où, pour des raisons diverses, en particulier de prestige social et d'habitudes ostentatoires, le mot d'ordre implicite semble avoir été de vivre au-dessus de ses moyens.

Enfin, malgré les vœux de pauvreté, les exigences de la règle en principe très stricte et les fondements égalitaires de la vie en communauté, il est sûr que les revenus conventuels étaient répartis de façon très inégale entre tous les membres d'un même monastère. Ce fait explique lui aussi, en partie, l'âpreté de maintes luttes capitulaires pour l'obtention de telle ou telle charge, dans ce couvent plutôt que dans cet autre. C'est un aspect des choses sur lequel nous reviendrons.

En d'autres termes, même s'il n'est pas douteux que les biens des réguliers atteignaient, comme on le verra, un volume global sans aucun doute considérable, il faudra toujours prendre garde à l'inégalité parfois extrême de leur répartition selon les zones géographiques, la place des religieux dans la hiérarchie et les ordres considérés. Si, par la force des choses, nous serons obligé de tenir compte d'appréciations générales, difficiles parfois à vérifier, soulignons que de pareils jugements peuvent être sujets à caution et parfois trompeurs, d'où la nécessité d'études concrètes, variées et nuancées (1).

Nous touchons, sur ce point, à un autre aspect des choses. Lorsque ces études feront défaut, notre propos ne sera pas d'y suppléer, mais, tout au plus, d'indiquer les éléments indispensables à la compréhension des problèmes qui nous intéressent plus directement dans le cadre général de notre étude.

(1) Des remarques du même type sont faites sur les biens des ordres en Espagne du XVII^e siècle par A. Domínguez Ortiz : - el estamento eclesiástico ... op. cit. cap. VII, notamment les pages 129-135.

A - LA PROPRIÉTÉ TERRIENNE

L'histoire de la propriété terrienne des ordres religieux en Amérique du Sud aux XVI^e et XVII^e siècles reste à faire pour l'essentiel, comme d'ailleurs la quasi-totalité de l'histoire agraire des siècles coloniaux. On continue de regretter l'absence d'une grande synthèse semblable à celle de François Chevalier sur la Nouvelle Espagne (1). Notre propos n'est pas, loin de là, de combler cette lacune. Nous nous limiterons, simplement, à indiquer les grands traits du problème dans la vice-royauté, son ampleur, son évolution et ses incidences.

Dès la fin du XVI^e siècle, les communautés régulières avaient acquis, ou reçu, des domaines agricoles parfois importants, à l'exception, nous l'avons dit, des Frères Mineurs. Bientôt de nombreuses voix s'élevèrent un peu partout, contre cette situation peu conforme aux vœux monastiques, d'autant que lesdits domaines ne cessaient de s'accroître en nombre comme en surface.

En 1600, le licencié Cepeda, de la real audiencia de La Plata, se plaignit de l'accaparement des biens fonciers par les

(1) François Chevalier. - La formation des grands domaines au Mexique, terre et société aux XVI^e et XVII^e siècles, Paris, 1952. La question des propriétés d'Eglise y est traitée dans la III^e partie, chap. I.

Sur le Pérou à cette époque, on ne peut citer que quelques articles assez généraux, par exemple de F. de Armas Medina. - "Las propiedades de las órdenes religiosas y el problema de los diezmos en el virreinato peruano de la primera mitad del S. XVII". A.E.A. XXIII, 1966, p. 681-721 - et de Brian R. Hamnett. - "Church wealth in Peru : estates and loans in the archdiocese of Lima in the seventeenth century" Jahrbuch für Geschichte von Staat Wirtschaft und Gesellschaft lateinamerikas Band 10, 1973, p. 113-132.

Pour une étude au contraire très précise mais aussi très localisée, cf. le récent livre de Manuel Burga. - De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX; Lima, 1977. Il y analyse, entre autres, l'expansion des terres appartenant aux Augustins du couvent de Guadalupe.

couvents. Il prévoyait même que, sous peu, les ordres, en particulier les Jésuites, deviendraient propriétaires des meilleures terres. C'est pour-quoi il demandait une législation capable d'empêcher la réalisation d'aussi sombres prémonitions (1). Quelques années plus tard, le chapitre de la cathédrale de Lima signalait le problème non sans acrimonie (2). Le vice-roi de Montesclaros allait jusqu'à accuser les ordres de posséder le tiers des biens-fonds du Pérou, et d'être les premiers fournisseurs du pays (3).

Même si de telles estimations sont, sans doute, exagérées, elles devaient avoir quelque fondement, et cela ne manquait pas de poser de nombreux problèmes. D'abord, pour le roi, qui voyait d'un très mauvais oeil les propriétés décimables diminuer dans des proportions inquiétantes. En effet, les biens des couvents étaient exemptés de la dîme, ou, du moins, ils refusaient de la payer. De plus, il y avait des problèmes d'autorité. Par exemple, dans une lettre du 29 III 1608, le vice-roi s'était plaint des majordomes mis à la tête des haciendas appartenant aux religieux. S'estimant libres de toute juridiction séculière ou laïque, ils acceptaient avec beaucoup de mauvaise grâce la surveillance des fonctionnaires chargés de faire appliquer les règlements royaux en matière de paie et de bon traitement des travailleurs indiens (4). Enfin, il fallait compter aussi avec le problème d'économie générale posé par l'extension immodérée des mainmortes.

Après bien des hésitations, le roi et ses conseillers s'étaient décidés à mettre en branle une longue procédure visant à freiner le

(1) 6 III 1600 (A.G.I. Charcas 17 et 31).

(2) 28 V 1607 (A.G.I. Lima 310).

(3) 26 VII 1608 (A.G.I. Lima 428, lib. 32, f. 176 sq.) et 1 IV 1612 (A.G.I. Lima 36) et Informes del marqués de Montesclaros tocantes a las Indias de Castilla (B.N.M. Ms.8990) f. 229-237.

(4) Ces administrateurs étaient souvent des frères lais portugais; cf. la R.C. du 26 VIII 1647 (A.G.I. Lima 573, lib. 23, f. 58 r-v).

mouvement. Le 14 VII 1620, le souverain écrivit à son ambassadeur à Rome pour lui demander d'intervenir auprès du souverain pontife. Dans un premier temps, il voulait obtenir simplement la nomination de juges chargés d'enquêter sur la question (1).

Dans sa réponse, le duc d'Albuquerque ne cacha pas son pessimisme. Pour que les ordres paient l'impôt de la dîme, il fallait d'abord un recensement complet de leurs biens. En raison de l'importance de ces derniers, de l'immensité des territoires et de la mauvaise volonté prévisible, il était à craindre que l'on n'obtienne jamais de réponse (2).

Cette première tentative royale, infructueuse il est vrai, ne devait pas ralentir la faim de terre des religieux. Le courant que l'on a vu se dessiner ne cessait, au contraire, de s'accroître. Le comte de Chinchón se plaignit en des termes semblables à ceux de ses devanciers (3), et l'auteur du memorial de 35 advertencias, déjà cité, écrivait sans ambages : "Aujourd'hui, on dirait que les ordres jouent à qui aura le plus de rentes et de biens-fonds /.../ les frères et les soeurs de ces royaumes ressemblent plus à des laïques qu'à des religieux et à des religieuses" (4). Vers cette même époque, D. Fernando de Castro intervint à deux reprises sur le problème. Il dénonça, lui aussi, l'espece de compétition inavouée à laquelle les ordres se livraient, dans l'ombre, depuis des années, et prédit même que de ce fait :

(1) A.G.I. Indiferente general 2857, lib. I, f. 152_r - 154_v.

(2) 27 X 1620 (A.G.I. Indiferente general 2949).

(3) 26 IV 1630 (A.G.I. Lima 43).

(4) A.G.I. Lima 15.

"sous quarante ans, dans ce royaume, les vassaux de Sa Majesté se retrouveraient sans terre à cultiver"(1).

De toutes les régions de la vice-royauté et des milieux les plus divers, les plaintes affluaient vers Madrid, tantôt pleines de colère, tantôt lourdes de préoccupation.

A Quito, c'était le président de la real audiencia qui réagissait. Il stigmatisait les accaparements des ordres et précisait que les Jésuites, arrivés pourtant les derniers, étaient, là comme ailleurs, de loin les mieux nantis (2). Pour empêcher ce qu'ils présentaient comme une véritable invasion, les oidores de Quito décidèrent, le 11 janvier 1631, d'interdire à quiconque toute transaction risquant de faire échapper à la dîme une propriété qui jusque là y était soumise (3).

Cette mesure, on l'imagine, ne fit point l'affaire des couvents. Ils se voyaient, en quelque sorte, dans l'impossibilité d'agrandir leurs domaines sans risque de tomber sous l'impôt. Leurs pressions eurent tant de force que la mesure fut rapportée. Quelques mois plus tard, l'évêque de la ville regretta amèrement la révocation de l'auto de 1631 (4). Chiffres à l'appui, il démontra que dans le passé, les dîmes - qui étaient partagées en neuvièmes entre le roi et les chapitres épiscopaux - avaient baissé de 11 000 pesos du fait de l'extension des terres conventuelles. Puis, grâce à la courageuse décision de la real audiencia, les dîmes étaient rapidement remontées de 10 000 .

(1) "En este Reino han caminado con pies de lana a más andar dentro de 40 años, este rreyno se allará sin tierras que puedan cultivar los basallos de Vuestra Magestad". (Lettres des 29 X 1626 et 14 III 1627 (A. G. I. Lima 156 et 158).

(2) "Respecto de lo que ya poseen, ocupan lo más y mejor y la mayor parte de el servicio de los mitayos, de el quinto y de otros servicios para sus haciendas, edificios e yglesias" 15 IV 1623 (A. G. I. Quito 10).

(3) Il était interdit que "ningún hecino de aquella ciudad ni el distrito de la dicha ciudad bendiese, trocase ni cambiase, donase, traspasase ni en otra forma enajenase, en todo ni en parte, ningunas estancias, ni otras haciendas decimales"(A. G. I. Indiferente general 3018).

(4) 2 V 1633 (*ibid*).

Le prélat ajouta que, loin de se contenter de la possession de la terre, les Jésuites s'occupaient aussi de commerce. Ils tenaient en ville des boutiques (pulperías) et étaient sur le point de se constituer une sorte de monopole dans l'approvisionnement en bétail, d'où les plaintes des vecinos qui s'écriaient qu'on leur enlevait le pain de la bouche. Le chapitre de la cathédrale intéressé au premier chef par cette question, puisqu'il touchait une partie des neuvièmes, envoya une lettre tout aussi significative et circonstanciée (1).

Dans cette affaire d'intérêt, il faut, bien sûr, faire la part des choses, et considérer qu'il pouvait y avoir quelque exagération dans les accusations reproduites ci-dessus. L'évêque n'avait-il pas affirmé qu'en deux ans, de Pasto à Loja, c'est-à-dire de l'extrême nord à l'extrême sud du pays, les religieux s'étaient fait léguer plus de la moitié des biens fonciers existants ?

Loin de mettre un frein à ces acquisitions, le coup de semonce de la real audiencia de Quito n'avait fait, semble-t-il, qu'augmenter l'appétit des ordres. En 1648, le chapitre de la cathédrale censura encore "l'insatiable acquisition de biens temporels" par les religieux : "la insaciable adquisición de bienes temporales destos religiosos que haciendo cada día mayor, al paso que con mayores haziendas tienen para adquirir y comprar las que quedan, la posibilidad mayor que, por esta causa, se minora en los seglares" (2).

Les prébendés prédisaient la ruine du pays "victime de cette facile invasion". Ils dénonçaient, en outre, l'exorbitante prospérité de la Compagnie, dont les revenus annuels étaient estimés à 3 000 pesos par Jésuite, sans compter les récentes donations aux collèges de Cuenca et de Popayan, qui ne demandaient qu'à suivre l'exemple des

(1) I V 1634 (ibid)

(2) 21 VII 1648 (ibid)

fondations plus anciennes : "como sanguizuelas, ban coxiendo y chupando las haziendas de dichas ciudades, villas y asentos, a toda priesa, y alsándose con los diezmos dellas" (1).

Quelques semaines plus tard, le président D. Martín de Arriola, en personne, ne pouvait que confirmer les dires des chanoines (2).

Plus au nord, en Nouvelle Grenade, on avait vu les édiles de Santa Fe écrire au roi sur ce problème, en 1620. Dès cette date, ils lui représentaient "le dommage général" qui en était la conséquence. En particulier, ils se plaignaient, eux-aussi, des Jésuites parvenus à un véritable monopole dans le commerce en gros du bétail et de la viande "sans consentir que les boucheries puissent faire leur commerce" (3)

En 1640, le conseil municipal de Ibagué dénonça les méfaits de l'extension des propriétés de la Compagnie dans le district de la ville, et pressa le roi d'y mettre bon ordre, sous peine de voir la cité se dépeupler.⁽⁴⁾ Le cabildo venait d'ailleurs d'exhumer des archives municipales un vieux texte interdisant de vendre "des estancias, des terres ou toute autre propriété" au collège de la Compagnie. Les

(1) (ibid) Pour répondre aux attaques dont elle était la cible sur l'affaire des dîmes, la Compagnie fit établir des documents pro domo, donc suspects, mais d'une très remarquable précision. Cf., en particulier, un interrogatorio tocante a los diezmos (1636) en 106 points où sont analysés, avec une extrême précision, tous les biens et tous les revenus des collèges de Lima (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 42).

(2) 17 VIII 1648 (A.G.I. Indiferente general 3018).

(3) R.C. du 24 IX 1621 (A.G.I. Santa Fe 528, lib. 3, f. 20_v).

(4) "Es general el daño que se sigue de que los dichos Padres se pueblen en estos términos /.../ Requiero a Vuestra Magestad ponga remedio en ello porque, de no hazerlo, es cosa cierta el despoblarse, esta ciudad" Juan Bautista Gómez, procurador general de Ibagué 29 VIII 1640 (A.N.B. Misc. t. 110, f. 565-566). Sur le problème de la vallée de Neiva, cf. une lettre de l'évêque de Popayan, Buga, 30 V 1636 (A.G.I. Quito 605.)

vecinos ne voulaient pas être victimes de la même mésaventure que les habitants de Neiva. Ceux-ci avaient vendu, à vil prix, leurs exploitations aux Jésuites. Maintenant ils le regrettaient amèrement. Les cessions de terre à la Compagnie devaient donc être annulées (1).

Au Chili, l'expansion continue des propriétés conventuelles était aussi un sujet de constante préoccupation pour les évêques. Leur correspondance y fait de fréquentes et pressantes allusions (2).

A ce point de notre étude, il convient d'essayer de savoir, à partir d'exemples concrets, et en dehors de toute polémique, ce que représentait vraiment cette "faim de terres" des ordres.

Nous l'avons dit, nous n'avons pas étudié à fond la documentation, notamment fiscale, qui permettrait de connaître le problème avec toute la précision souhaitable. Néanmoins, une première approche peut être faite, dans certains cas, grâce à des pièces récapitulatives établies par les fonctionnaires ou les autorités de la colonie. Dans d'autres, on peut même comparer l'étendue des terres conventuelles, dans une région, à des dates différentes.

Parmi les documents du premier type, on peut citer un mémoire rédigé par l'archevêque de Lima en 1610 sur les biens des ordres

(1) La progression des propriétés de la Compagnie dans les régions de Quito et de Santa Fe peut être suivie grâce au travail de Germán Colmenares. - Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, Bogota, 1969. Pour la Nouvelle Grenade, cf. les tableaux des pages 61-64 ; pour Quito, les pages 65-67. Sur les immenses régions du Río de la Plata, on pourra consulter de Magnus Möerner. - Actividades políticas y económicas de los Jesuitas en el Río de la Plata, la era de los Habsburgos, Buenos Aires, 1968. Pour les propriétés des Jésuites au Chili, cf. F.A. Encina. - Historia de Chile, Santiago de Chile, 1947, 1952 vol. III p. 448-449 et un inventaire dressé à la fin du XVIIe (A.G.I. Chile 86).

(2) Cf., par exemple, les plaintes des évêques F. Juan Pérez de Espinosa et D. Francisco de Salcedo, in E. Lizana M. op. cit. t. I, doc. n° 28, 35, 59, 65.

dans le diocèse (1) et les indications contenues dans le grand recensement conventuel du Marquis de Montesclaros déjà cité. Ces sources, dont la seconde est à notre avis assez peu fiable, ont été d'ailleurs utilisées par F. de Armas Medina pour dresser un tableau de la situation au début du XVII^e siècle (2).

Pour notre part, nous voudrions ici nous intéresser de façon plus précise au Cuzco, ville importante par son passé, mais aussi par les richesses agricoles et humaines qui l'entouraient. En effet, nous pouvons comparer l'étendue des terres conventuelles en 1594, d'après une enquête réalisée par l'alcade ordinario D. Luis Ponce de León, à la fin du mois de février, auprès des supérieurs des couvents de la ville (3) et, en 1674, en utilisant le répertoire dressé par le licencié Francisco Martínez de Azagra contador y administrador de las rentas decimales de la. santa iglesia catedral del Cuzco (4).

En 1594, les Dominicains, alors au nombre d'une trentaine, possédaient :

- une exploitation (chácara), dans la vallée de S. Jerónimo, où ils produisaient 400 fanègues de blé ;

- "des terres", objet d'un litige, à Chinchaypuquio ("abrá un año las sacaron por pleyto") ;

(1) Memoria de las haziendas de campo que se han podido averiguar que tienen en el arzobispado de Lima las religiones y caballeros de hábito. 28 III 1610 (A.G.I. Lima 310 et Indiferente general 3018).

(2) Le recensement du Marquis de Montesclaros ne comporte aucune indication sur la Nouvelle Grenade. Les biens des ordres au début du XVII^e siècle dans cette région sont connus grâce à un inventaire dressé par le chapitre de la cathédrale de Bogota . 18 V 1609 (A.G.I. Indiferente general 3018).

(3) A.G.I. Lima 273.

(4) A.G.I. Indiferente general 3018

- "d'autres terres et une estancia" dans la vallée de Jaquijaguana, qui nourrissaient 450 vaches et donnaient chaque année plus de 350 fanègues de grain.

Les religieux se plaignaient, surtout, du manque de servicio, c'est-à-dire de main d'oeuvre. Il leur faisait perdre, paraît-il, une grande partie des récoltes. L'alcade précisait, d'ailleurs, que les Prêcheurs devaient cesser leurs études à la saison des moissons, afin d'aller s'occuper en personne des travaux.

Les autres revenus du couvent étaient constitués par 4 doctrinas et 1 200 pesos corrientes par an que rapportaient des terrains et des maisons lui appartenant, ainsi que des fondations de messes (capellanías) qui obligeaient à 92 services par mois. Précisons que le sínodo des quatre paroisses indiennes s'élevait à environ 2 000 pesos ensayados dont le couvent percevait la moitié.

Tout cela devait être insuffisant, puisque le prieur, F. Gaspar de la Fuente, avait pris la précaution de préciser que la communauté était pauvre.

En 1674, on retrouve les terres de San Jerónimo (hacienda Patapata), celles de la région de Chinchaypuquio (hacienda Conchacalla) et celles que l'ordre possédait en ville, dans la paroisse de Belén.

En outre, le patrimoine des Prêcheurs comprenait un moulin à sucre (el ingenio Urraca) dans la région de Limatambo, une hacienda aux abords de Pisac (hacienda Yanaguasi) et, près de cette dernière, une seconde hacienda, l'hacienda Canocata. Enfin, dans la vallée de San Jerónimo, "l'estancia et les punas d' Uspa" réservées à l'élevage et qui, peut-être, étaient une dépendance de Patapata. En 80 ans, on était donc passé de 3 à 7 unités d'exploitation.

Pour l'ordre de la Merci, on trouvait :
en 1594 :

- "Une estancia" à deux lieues de la ville ("de trigo aunque con gran necesidad de servycio").

- "Une estancia pour le bétail" à 3 lieues de la ville. Elle avait 400 vaches et 4 000 brebis. F. Gonzalo Ballesteros qui répondait à l'enquête, la qualifiait aussi de : "falta de servicio".

- "Des terres" situées à l'intérieur du Cuzco. Elles étaient utilisées par les sacristains indiens.

Les 33 religieux avaient aussi 5 000 pesos corrientes de rente annuelle. Ils provenaient de cens divers, de capellanías, et d'autres bienes raices non précisés. Comme chez les Dominicains, le couvent recevait, en outre, la moitié du salaire des 8 doctrineros qui dépendaient de lui, soit 1 470 pesos.

En 1674, la communauté possédait 5 propriétés :

- L'hacienda de Cayra, dite "hacienda grande", aux portes du Cuzco, qui produisait surtout du blé et du maïs ;

- l'estancia Guaypón, qui possédait aussi des terres de culture de pomme de terre (1) ;

- L'hacienda Amancay, dans la province de Chilques y Masques (district de Accha, province de Paruro). Elle avait été donnée à l'ordre par un de ses membres, F. Melchor Gámez :

- L'estancia Sabasaba (Sahuasahua) près de Livitaca ;

- Une hacienda céréalière, dans la vallée de Yaurisque (actuelle province de Paruro), qui venait d'être achetée par un des religieux du couvent, F. Francisco Zamora.

Pour les Augustins, le document de 1594 est muet sur leurs biens. Il n'indique que le nombre des frères, 14. Toutefois, un mémoire

(1) Pour une description de cette estancia à la fin du XVI^e siècle, cf. un document du 18 XI 1598 où sont indiquées ses limites à la suite de la vente d'une pièce de terre aux Jésuites (A.H.C. -A.C.C.C. 10, cuaderno 5).

du provincial F. Alonso Pacheco (1), précise qu'en 1598 le couvent du Cuzco avait 2 000 patacones de rentes et deux propriétés foncières : "una estancia de ganado" et "una chacarilla de trigo". En 1674, ce nombre s'est multiplié plus de deux fois. En effet, le contador dénombrait :

- Deux haciendas céréalières dans la vallée d' Ollantaytambo.
- Une autre, du même type, dans les faubourgs du Cuzco.
- Une estancia d'élevage à Chungara, dans la province de Lampa (actuel département de Puno).
- Une estancia, l'estancia Miraflores, peut-être située dans la plaine d' Anta où il existait une propriété de ce nom.

C'est pour la Compagnie de Jésus, comme il fallait s'y attendre, que la progression est la plus forte.

En 1594, le recteur du collège, le père Esteban Cabello, déclarait les biens et les revenus suivants :

- Une estancia de bovins et d'ovins (en tout 10 000 têtes) dans le Collao, à 40 lieues du Cuzco. Ses productions étaient vendues sur place, car, étant donné l'éloignement, le collège ne pouvait les utiliser pour sa consommation (2) ;
- Une estancia de 100 vaches près du Cuzco, exploitation toute nouvelle qui n'avait pas encore commencé à rapporter ;

(1) Lima, 10 III 1598 (A.G.I. Lima 320).

(2) Cf. deux documents des 2 IV 1585 et 23 I 1586 autorisant la Compagnie à installer : "las cabañas y bohíos que tu viere necesidad para la guarda y conservaciõ de sus ganados" (A.G.N. -A.H. Compañía de Jesús 60).

- "Un pedazo de tierra", aux abords du Cuzco, résultat du legs d'une Espagnole, et dont les pères se servaient pour nourrir leurs yanaconas ;

- "Un pedacillo de tierra" d'environ una cuadra, dans la vallée de Yucay. Son intérêt résidait dans le fait qu'il était boisé, mais n'étant pas enclos, il ne rapportait rien ;

- "Un pedaço de tierras" dans la vallée de Maras. Ce don du Marquis de Cañete était, d'ailleurs, contesté par les Indiens de l'endroit.

On le voit, la Compagnie n'avait guère de terres de culture, et le recteur précisait que le collège devait demander l'aumône du blé et du maïs qu'il consommait.

Les autres revenus du collège étaient constitués par la location de douze boutiques, dont six étaient d'un grand profit lorsqu'arrivaient les marchandises d'Europe. Le rapport était, en moyenne, de 3 500 pesos par an.

Une des caractéristiques de cette communauté, résidait dans son fort endettement. Elle avait emprunté 16 000 pesos à la suite d'achats immobiliers au Cuzco (1), et devait payer 250 pesos annuels pour trois cens d'un montant de quelque 2 000 pesos. Pour faire face à toutes ces obligations, le provincial avait dû se défaire de plusieurs maisons sises derrière le couvent de Saint François (2).

Quatre vingts ans plus tard, les difficultés sont oubliées ; la Compagnie est désormais propriétaire d'une douzaine d'exploitations.

D'abord, les haciendas Aguacollay, Coronta, Amantoy et Piscopata. En fait ces quatre unités, présentées comme quatre haciendas distinctes par le contador, constituaient, avec six autres ensembles de terres, l'hacienda Aguacollay, dans la vallée de Maras. Aguacollay avait été transmise par Bernardo Pérez del Campo et Mariana de Baeza

(1) "Unas casas que estaban en el mismo sitio / que el colegio / que le eran de mucho servicio" (A. G. I. Lima 273).

(2) Pour un inventaire très précis des biens de la Compagnie au Pérou, en 1595, cf. Monumenta Peruana op. cit., t. V, p. 784 sq.

à leur fils, le Jésuite Juan del Campo. Leur intention était de la voir revenir à la Compagnie, mais ils laissaient leur héritier juge des conditions du transfert. Après avoir été pendant cinq ans "inquilino, tenedor y poseedor" de ces terres, le père Juan del Campo céda Aguacollay à la Compagnie. En échange, il obtint une rente de 500 pesos par an, et fut reconnu cofondateur de la Compagnie au Cuzco. Ses parents, qui jouissaient post mortem des mêmes honneurs, étaient enterrés dans une chapelle de l'Eglise des Jésuites (1). D'après deux documents de 1653, Aguacollay était alors la plus riche exploitation du collège du Cuzco (2). On y récoltait chaque année plus de 3 000 fanègues de blé, à 3, 5 ou 4 pesos l'une. En 1653, elle avait aussi dans ses greniers 1 200 fanègues d'orge. Ses moulins, très importants, lui étaient d'un gros rapport, car la farine valait jusqu'à 5 pesos la fanègue. D'ailleurs, d'après la lettre du P. Francisco Cervantes, il semble que la Compagnie spéculait sur une hausse du prix des farines. Le revenu annuel net de cette hacienda était de l'ordre de 6 000 pesos, "plutôt plus que moins". Quant à sa valeur, les estimations varient de 50 000 à 80 000 pesos de a ocho (3).

(1) Sur les origines d'Aguacollay, cf. le testament de Bernardo Pérez del Campo, 7 IV 1632 (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 45) et trois documents de la donation en date des 13 I 1647 (ibid. 47), 24 I 1647 et 18 III 1655 (B.N.L. Ms. 984 et 1292).

(2) Lettre du P. Francisco Cervantes, Cuzco, 14 VI 1653 (B.N.M. Ms. 18 619 (37)), et une enquête réalisée auprès des vecinos de la vallée de Maras au cours de la même année (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 70).

(3) A titre indicatif, précisons qu'en 1688, l'hacienda employait 36 yanaconas, et bénéficiait des corvées de 35 indios setimas ou miches. D'autre part, lors de la visita de 1700, l'inventaire avait été le suivant : 289 porcs, 92 ânes, 1258 moutons, 125 boeufs de labour ; la récolte de 1698-1699 avait donné 2091 fanègues de blé, 904 d'orge, 127 de maïs, 133 charges d'oca et 1215 de pommes de terre. En deux ans et demi, le revenu net avait été de 5 655 pesos. Libro de cuenta de la hacienda Aguacollay 1688-1716 (ibid. 82).

Venaient ensuite l'hacienda Piccho, près du Cuzco, qui produisait du blé, et l'hacienda Huaraypata, dans la province de Quispican-chis. Huaraypata, avait été donnée à la Compagnie en 1601 par D. Antonio Torres de Mendoza et Doña Beatriz Bonifaz de Ocampo. En 1619, elle était d'une superficie de 77 fanègues, et lors du passage d'un juge des terres, en 1645, elle s'était vue attribuer en plus 2 fanègues et un topo et demi "de bonne terre". (1)

Dans la province d'Abancay, la Compagnie était propriétaire, depuis peu, du moulin à sucre et des terres de Pachachaca ainsi que des estancias d'élevage qui se trouvaient partie dans la province d'Abancay, partie dans celle des Aymaraes. Ces deux ensembles avaient appartenu à Da. Leonor Costilla y Gallinato, veuve de D. Diego López de Zúñiga y Palomeque qui avait acheté l'hacienda Padacha ca en 1623 pour 30 000 pesos. En 1658, Da. Leonor n'ayant pas d'enfant, elle fit un testament par lequel elle chargea les recteurs du collège de Cuzco d'être ses exécuteurs testamentaires. Après avoir payé ses dettes (qui s'élevèrent à plus de 53 000 pesos), ils devaient constituer, avec le restant de l'héritage, une rente servie à une jeune Cuzquéniennne orpheline et désireuse de prendre le voile (2). Le codicille du testament ayant

(1) Pour une description de l'hacienda en 1645, cf. la Bissita de la hazienda de Guaraypata de la Compañía de Jesús (ibid-104). En 1700, Huaraypata avaitensemencé 350 fanègues de blé, 40 de maïs. Elle possédait 170 boeufs de labour, 96 juments, 70 vaches, 28 mules, 27 ânes, 150 chèvres, 400 moutons et 22 porcs. En deux ans et demi, Elle avait rapporté 5 431 pesos net ; elle en devait 1 811, et en avait prêté 7 242 (ibid-86).

(2) ... "Lo que se deve hacer prefiriendo siempre sus parientes más sercanos de parte de padre y después que no los haia, a las personas más principales criollas de esta ciudad.". Libro de patronatos, capellanías y buenas memorias pertenecientes al collegio que fue de la Compañía de Jesús en esta ciudad de Cuzco (A.H.C. - A.C.C.C. 23). Pour le testament de Doña Leonor, et divers documents s'y rapportant, cf. : ibid-23 n°3 et A.C.N. - A.H. Compañía de Jesús 106. Cette dernière liasse contient notamment l'inventaire des biens en 1662.

laissé aux Jésuites la possibilité de vendre l'exploitation s'ils le jugeaient utile, le Père Juan del Campo la mit aux enchères en 1672. En effet, la Compagnie avait eu quelques difficultés en tant qu'administrateur. Finalement, elle s'en était rendue acquéreur pour la somme de 66 250 pesos, somme d'ailleurs plus fictive que réelle, étant donné que les Jésuites étaient déjà, de fait, les maîtres de l'hacienda (1).

Toujours en suivant la liste du contador, on trouve en 1674 : "unas güertas y tierras de sembrar maïs" dans la vallée du Pisac. Il s'agissait de l'hacienda San Francisco Javier de Pisac qui comprenait effectivement des jardins dans la vallée, et une hacienda sur la hauteur. Elle avait fait l'objet de diverses transactions au cours du XVII^e siècle entre les collèges jésuites de San Bernardo et de la Transfiguración (2).

Dans la vallée de Quillabamba, D. Francisco Martínez de Azagra relevait des terres et un moulin à sucre, l'ingenio Santa Ana. C'était le fruit d'une double donation à la Compagnie. D'une part, l'ancien propriétaire, Domingo González, avait légué ses biens au collège du Cuzco : "en raison de l'amour qu'il éprouvait pour ledit collège et ses religieux, ainsi que pour d'autres motifs". En échange, le recteur, le Père Luis de Santillán, s'était engagé à verser à D. Domingo une rente viagère de 200 pesos par an, et à le faire figurer parmi les bienfaiteurs du collège, avec tous les honneurs afférents (3). D'autre part, le licencié José Jaramillo, curé de Quillabamba et bénéficiaire d'une fondation de messes dont le revenu était assuré par le moulin Santa Ana, avait donné ses droits à la Compagnie. De ce fait, cette dernière s'était

(1) Libro de las obras pías fundadas por Da. Leonor Costilla y Gallinato (ibid. 31 (1)).

(2) Cf. le libro de la hacienda San Francisco Javier de Pisac (1689-1713) (ibid. 90). En 1708, elle avait 47 boeufs, 22 juments, 6 ânes, 7 mules et 1159 moutons. Pour la transaction entre les deux collèges, cf. ibid. 47.

(3) Cf. Títulos y papeles e instrumentos pertenecientes al dominio y propiedad del canaveral nombrado Santa Ana (A. H. C. - A. C. C. C. 22 (2)).

retrouvée à la tête de l'hacienda sans qu'elle soit grevée de charges extérieures (1).

Dans la région de Huanoquite, le contador signale l'estancia Corca. Il s'agit de Rumaray, qui appartenait au collège de San Francisco, de Borja et l'approvisionnait en viande, fromages, bois, pommes de terre, et légumes (2). Vers le milieu du siècle, lors d'une visita de tierras, elle s'était vu attribuer 40 fanègues supplémentaires, après une tractation avec les Indiens qui estimaient avoir des droits sur elles (3).

Enfin, dernière propriété signalée par le contador, une estancia d'élevage dans la vallée de Ocongate, dans ce qui était alors la province de Paucartambo. Il s'agissait des estancias de Camara et Acuni.

Le recensement du contador est d'ailleurs loin d'être complet. D'abord, parce que n'y figurent pas les propriétés de la Compagnie situées en dehors des limites de l'évêché du Cuzco.

(1) Cf. Donación del licenciado José Jaramillo cura del valle de Quinabamba a favor de la Compañía de Jesús, Cuzco, 12 III 1631 (B.N. L. B. 1470).

(2) L'hacienda appartenait à la Compagnie depuis 1595. Pour l'histoire de sa formation, cf. les titres de propriété (A.H.C. - A.C.C.C. 28, cuaderno 2, n° 7).

(3) "Ultimamente, por la visita que se hizo de tierras.../demás de asegurar las que tenía.../acomodando a los yndios que las pedían en otra parte, fuera de la dicha hazienda, se le agregaron 40 fanegas más". Cuentas del colegio San Francisco de Borja, 23 VII 1657 (*ibid.* 47, paquete I). Elle employait 24 yanaconas et des Indiens salariés. Les productions de l'année s'élevaient à plus de 150 fanègues de blé, 150 charges d'oca, 130 de pommes de terre et 50 de fèves, sans compter de la quinua et du lupin. Son cheptel était constitué par 18 mules, plus de 800 moutons, 234 bovins. Elle venait de vendre 84 bouvillons.

Dans ce cas, se trouvaient les vignes de San José à Nasca (1) et les estancias d'élevage que la Compagnie possédait sur l'altiplano entre Pucara et Santiago de Pupuja, les estancias de Titire et Llallagua, achetées respectivement en 1627 et 1630 avec plus de 18 000 têtes d'ovins (2).

Ensuite, au Cuzco même, et dans ses abords immédiats, la Compagnie possédait aussi de nombreuses maisons qui lui avaient été léguées, des terrains à l'Amaru Cancha, où se trouve l'église de la Compagnie, à la calera et dans la paroisse de San Blas (3). D'autre part, grâce à des donations successives et des achats, les Jésuites avaient depuis longtemps

(1) Sur l'origine et les extensions successives de cette hacienda vinicole cf. les Títulos y papeles pertenecientes a la viña de San Joseph y la Ventilla (ibid. 13, cuaderno 3). Un de ses éléments, l'hacienda San Juan de Lacra, était passée par achats de 36 fanègues en 1644, à 70 en 1668. (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 70).

Pour une approche de sa valeur, cf. son livre de comptes, à partir de 1681 (ibid. 110), sa visita au mois d'avril 1691 (ibid. 112), et divers documents d'exportation de vin vers Lima (ibid. 106). De 1670 à 1690, son rapport annuel avait été de 24 135 pesos. Pour la seule campagne 1682-1683, elle avait expédié à Lima 11 118 botijas.

(2) Cf. les testimonios de la vente (ibid. 67).

Dès le milieu du XVII^e siècle, la Compagnie avait cherché à les vendre (A.H.C. - A.C.C.C. 9, cuaderno 4). Au début du XVIII^e siècle, la transaction n'était toujours pas réalisée. Le Père Esteban de Celarayán, en 1703, expliquait pourquoi la Compagnie voulait s'en défaire : "Estas estancias están muy cercanas a pueblos de Indios, y por esto muy expuestas a pleitos de linderos y amojonamientos y jurisdicciones, y como en esta materia, suelen ser más atendidos los yndios porque se llaman a menores, y sus tierras de comunidad, en que suelen hacer gran fuerza sus protectores, corre, qualquiera hacienda que está cercana a tierra de comunidad de algún pueblo, grande peligro . . ." (ibid. 9 cuaderno 4).

(3) Cf. les Títulos, provisiones, instrumentos y demás autos pertenecientes a las tierras de Amaro Cancha, la Calera, enzima de la parrochia de San Blas (ibid. 9, cuaderno 8).

près d'une centaine de puits de sel dans la paroisse de San Sebastián (1).

Enfin, il est clair aussi que l'inventaire des richesses agricoles de la Compagnie dans le diocèse même du Cuzco est loin d'être exhaustif. En 1674, les Jésuites étaient en train de constituer une hacienda importante à Chinchaypuquio. La Compagnie y possédait un moulin et quelques terres qui s'étaient peu à peu agrandies (2), d'où des controverses avec D. Francisco González de Zambrano, le curé de l'endroit qui était aussi propriétaire d'haciendas (3).

Il faut ajouter qu'en 1674, les Clarisses du Cuzco avaient quatre propriétés : les haciendas Sondor et Pachar près d'Ollantaytambo, une estancia dans la région de Huanquite, et une autre "en la aguazabara" dans la province d' Abancay.

Le couvent de Sainte Catherine possédait l'hacienda Huambotio, dans la vallée d'Oropesa, et l'hôpital de Saint Jean de Dieu, l'hacienda dite "de los manzanos" dans la région d' Anta.

En d'autres termes, les communautés rassemblaient une

(1) Le 5 mai 1571, les Jésuites reçurent par donation de Juan de la Peña de Madrid 36 pozas de salinas ; à la fin de l'année 1594, Jerónimo Sánchez leur fit don de : "un solar con su cassa de texa y de paxa con su patio y un pedasso de tierras en el barrio de San Blas, en el segundo andén de enzima de la yglecia, con más dos pedazos de tierras que tendrán dos topos más o menos, ambos en andenes con cierta arboleda y agua junto a San Sebastián, como assí mesmo hizo donación de todas las pozas de sal" ; en 1615, enfin, la Compagnie acheta 50 pozas supplémentaires à l'Indien D. Juan Chauca. En 1608, elle avait demandé au juge des naturels de faire évacuer les Indiens qui refusaient de quitter certaines de ces salines (ibid 24, doc I).

(2) Ainsi, lors de la visita des terres, en 1657, le juge avait inclus, dans ses limites 10 nouveaux topos de terre : "dando parte a los yndios que podían contradecir" (ibid 47, paquete I).

(3) Sur cette longue suite de différends avec le curé puis ^{avec} les Indiens de l'endroit, cf. ibid 28, cuadernos 1 et 3).

trentaine d'exploitations, dont certaines étaient parmi les meilleures et les plus riches de la région. Le contador les qualifiait de : "les plus grandes et les principales de ces provinces, celles dont les rapports sont les plus importants". Ainsi, le moulin de Pachachaca aurait dû payer, à lui seul, 1 800 pesos de dîmes annuelles. L'évêque du Cuzco n'exagérait donc nullement lorsqu'en 1635, il avait dénoncé l'accaparement des meilleures terres par les couvents et prédit, de ce fait, de graves problèmes en ce qui concernait les revenus décimables (1).

Devant cette extension incontrôlée des terres conventuelles, après bien des tâtonnements, la couronne avait entrepris de faire payer les dîmes, de façon systématique, à ces anciennes exploitations de laïcs passées aux mains des réguliers. Il s'ensuivit une longue controverse dont F. de Armas Medina a fait l'historique, pour la première moitié du XVIIe siècle, dans l'article déjà cité et auquel nous renvoyons.

La procédure devait durer encore longtemps après les décisions des années 1657 et 1658 (2). En particulier, la Compagnie, qui,

(1) 21 III 1635 (A.G.I. Indiferente general 3018).

(2) Sur la question des dîmes au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle, cf. la documentation réunie in A.G.I. (Indiferente general 3018). Les points de vue ont été consignés dans de longs mémoires imprimés : Celui du roi, dans deux rapports intitulés, Por su Magestad, el doctor Don Pedro Gálvez, su fiscal en el Consejo Real de las Indias, en el pleyto con las Religiones de las Indias sobre paga de Diezmos (30 f. 213 §) et, Por su Magestad /.../ con las religiones de las Indias sobre los Diezmos satisfaciendo a dos de las alegaciones que se han dado en esta instancia de revista (37 f. 277 § , Madrid 1657).

Pour les arguments du clergé séculier : Por las iglesias metropolitanas y catedrales /.../ con las religiones de aquellos reynos y provincias sobre que paguen Diezmos de los bienes y haciendas que han adquirido y adelante adquirieren par le docteur D. Iñigo de Fuentes et le licencié D. Juan Pacheco (27 f. 190 §). -

Enfin, le point de vue des ordres est consigné dans deux autres dissertations publiées sous les titres : - Por las religiones de Santo Domingo, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús de los Reynos de las Indias occidentales en el pleyto con el señor fiscal y los arzobispos y catedrales de Lima, México y obispo y cathedral de Santa Fe y otros de aquellos Reynos sobre el pleyto de Diezmos que está pendiente en el consejo (50 f.) et, Por las religiones /.../ en el pleyto con el Real Fisco e Iglesias cathedrales sobre Diezmos, respuesta al señor fiscal (50 f.) (Ibid.).

pour des raisons bien évidentes, était intéressée au premier chef, continua ses démarches. Tout en demandant que les textes soient précisés, elle essaya d'en faire restreindre la portée pour avoir, bien sûr, à payer le moins possible (1).

De toute façon, si le roi obtint en partie satisfaction en réussissant à faire payer désormais les dîmes sur tout bien acquis après la fondation d'une communauté, on ne peut dire que l'extension des terres conventuelles se ralentit pour autant. Ainsi, pour reprendre l'exemple du Cuzco, que constatons-nous ?

L'ordre des Bethlémites, qui s'y installe à la fin du XVII^e siècle, ne tarde pas à se constituer un patrimoine très important en terres d'élevage et de culture.

En 1698, il reçoit en donation une luzernière (2) et l'hacienda Silque (3). L'année suivante, il hérite du moulin à sucre de Nuestra

(1) Son argumentation est développée dans un Tratado sobre la paga de Diezmos de las Religiones después de la sentencia del consejo dada el año de 1658 (B. A. H., col. Mata Linares, t. LVIII f. 85-100).

(2) Elle avait été donnée par le docteur D. Juan Santiago de la Vaca. On l'estimait 11 000 pesos, mais elle était hypothéquée pour plus de la moitié de sa valeur. Cf. Libro becerro /.../ de las posesiones, censos y rentas que tiene este nuestro convento hospital de Nuestra Señora de la Almudena de la ciudad del Cuzco (A. H. C. - A. C. C. C. 27 R^o 8); le libro becerro general (*ibid* R^o 9) ; un inventaire très détaillé des biens de l'ordre et leur histoire jusqu'au début du XVIII^e siècle (*ibid* 24 (19) doc. 5).

(3) Elle avait été donnée par le docteur D. Juan Centeno Fernández, en échange de 64 messes chantées par an, "y unas más en agradecimiento, en el aniversario de difuntos". En outre, tous les ans, sur les revenus de cette hacienda, les frères devaient distribuer 100 pesos aux Indiens pauvres de la doctrina de Tambo (*ibid*). Pour l'historique et la description de cette exploitation située dans la vallée de Maras, cf. *ibid* 24 (19) doc. 4 ; pour son activité économique, cf. son livre de comptes d'une remarquable précision (*ibid* 49, doc. I).

Señora de la Soledad dans la province d'Abancay (1). En 1715, l'hacienda Zarzuela lui est offerte, et bientôt, l'ordre l'agrandit grâce à divers achats de terres environnantes (2). En 1718, c'est l'hacienda Parpay qui lui est cédée (3), puis l'hacienda Cotoguíncho, dans la vallée de l'Urubamba, vient s'y ajouter (4). Pendant tout le XVIII^e siècle, les achats et les dons ne vont pratiquement pas cesser (5).

Les Nazarenas descalzas qui s'installent au Cuzco en 1695 reçoivent, elles aussi, des dons importants : l'hacienda Larapa à San Jerónimo, en 1711, une maison et des terres dans la vallée de Yucaj en 1713, l'estancia Lurpu en 1728 (6).

(1) Donnée par le licencié D. Antonio de la Vaca, cf. Jesús Maríá Covarrubias Pozo. - Cuzco colonial y el arte, Cuzco, 1958, p 278.

(2) Située au sud du Cuzco, cette hacienda avait été donnée par D. Juan de Borda Garay. En contrepartie, ses nouveaux propriétaires devaient faire dire 52 messes par an sur l'autel de Notre Dame de la Solitude (A.H.C. - A.C.C.C. 27 R°9).

(3) Donnée en échange de 100 messes basses et 1 chantée par an, elle était estimée 12 000 pesos. Les Bethlémites lui ajoutèrent bientôt : "algunas punas y topos de tierra", puis, en 1746, ils englobèrent une hacienda voisine achetée 7 000 pesos (*ibid.*).

(4) Cette hacienda était constituée par 12 topos de terre à mai's donnés par D. Juan Nuñez. Les frères y avaient ajouté 20 topos achetés aux alentours, car le revenu de la donation initiale (60 pesos par an) avait été jugé insuffisant (*ibid.*).

(5) Cf. les deux documents cités à la note 2 p. 232

(6) Cf. Covarrubias Pozo. - op. cit. p. 280-283.

Quant aux Jésuites, ils poursuivent leur expansion. Les maisons du Cuzco reçoivent encore des dons substantiels : celui du licencié D. Francisco Olarte en 1680 (1), l'asiento de Chipilcancha et Ancasmарca en 1689 (2). En 1684, par décision spéciale du vice-roi, la Compagnie avait pris possession de l'hacienda Cocha dans la province d'Abancay (3). Elle était devenue, par ailleurs, propriétaire de l'hacienda Tamborada (4), et, en 1710, reçut l'hacienda Vicho, à San Salvador, dans la province de Calca (5).

(1) Cf. Donación del licenciado Francisco Olarte presbítero a la Compañía de Jesús del Cuzco de unas haciendas nombradas Llapa, Illampa, Yanay Pata y otros nombres, términos del pueblo de Huaiqui, provincia de Quispicanchis, Guaró, 28 XI 1680 (B.N.L. B 1067). La donation portait sur plus de 300 brebis, 24 juments, 13 charrues, et un droit sur 16 mitayos.

(2) A.H.C. - A.C.C.C. 25. La prise de possession eut lieu le 9 I 1689, selon le cérémonial alors en vigueur : "Jerónimo del Río, en virtud de la comisión a mí dada por el maestro del campo don Nicolás de Mansilla y Villavisencio, corregidor y justicia mayor de esta provincia por su Magestad tomé por la mano al Padre Andrés Francisco del Junco, religioso de la Compañía de Jesús, rector del colegio Real de San Bernardo de la ciudad del Cuzco, y, en nombre del dicho colegio, le di posesión real, corporal, actual, juri domine bel quasi, según derecho, del sitio, corrales y cavañas que están en los dichos asientos /.../ con más tres fanegadas de tierra que consta y parese por los títulos de compra y última visita del muy Reverendo Padre Francisco Domingo de Cabrera Lartaun, juez visitador y desagravio de los yndios". Puis, en présence des caciques voisins, le père recteur : "tomó la dicha posesión quieta y pasíficamente, sin contradición de persona alguna, y, en señal della, se paseó por los dichos asientos y parajes, arrancó verbas, tiró piedras y hizo otros actos de posesión y de como así la toma y aprehende" (A.H.C. - A.C.C.C. 25).

(3) Ibid. 28, cuadernos 1 et 3.

(4) Cf. le livre de comptes de cette hacienda (1689-1707) (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 94). En 1700, cette hacienda avait ensemencé 102 fanègues de blé, 39 charges de maïs, 17 de tubercules divers ; elle avait en outre 300 moutons, 500 vaches, 40 boeufs et 10 ânes.

Les haciendas des Jésuites ont déjà suscité des travaux fort intéressants, ceux de Pablo Macera. - Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas, Lima, 1968 et Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII); Lima, 1966. Ces deux livres ne traitant que des haciendas au XVIII^e siècle, nous avons cru bon apporter quelques indications sur leur constitution et leurs activités au cours des XVI^e et XVII^e.

(5) Cf. J.M. Covarrubias Pozo; - op. cit. p. 211.

Dans d'autres régions du Pérou et de la Vice-royauté, l'expansion était la même. Le collège de Guamanga, par exemple, achète des terres en 1663 pour 2 000 pesos de a ocho (1) ; en 1687, un don très important est fait à sa confrérie de Notre Dame de Lorette (2).

En 1675, le général D. Nicolás de Villavicencio donne au collège liménien de San Pablo ses terres d' Illimo qui constitueront la future hacienda de San Estanislao près de Lambayeque (3).

En 1691, désireux de voir les Jésuites s'installer à Ica, le capitaine D. Antonio de Vargas, vecino de la ville, lègue à la Compagnie ses terres du pago de San Martín et celles de Tinguíño qui allaient devenir l'hacienda de San Jeronimo (4).

En 1693, D. Francisco de Palma y Vera, vecino de Saña, laisse ses deux haciendas, San Cristobal de Liviche et Santiago de Miraflores ainsi que sa maison de Saña pour fonder un collège sous l'invocation de Saint Joseph. La donation étant insuffisante, il la révoque, achète deux propriétés plus importantes, Callupe et Fellupe qu'il consacre à la réalisation de son projet (5). En 1702, l'hacienda Caucate

(1) A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 26

(2) Ibid. 48. Ce legs comprenait deux moulins dits du Guatata (d'une valeur de 5 500 pesos) et de Chauquibamba, ainsi que des terres sur la route du Guatata.

(3) Ibid. 42 A. L'exploitation comprenait 10 lieues de terre de culture, et surtout d'élevage avec environ 20 000 chèvres. Elle était travaillée par 10 esclaves et 115 indios repartidos, dont la moitié, seulement, étaient effectivement présents. La donation eut lieu en échange d'une rente viagère de 3 000 pesos par an.

(4) Ibid. 34. Le pago de San Martin comprenait 40 000 pieds de vigne ; les terres de Tinguíño s'étendaient sur environ 100 fanègues. Au moment de la cession, la propriété avait 27 esclaves, 25 mules et 3 alambics. En 1714, elle était estimée à 108 323 pesos, mais la Compagnie y avait fait de très importants investissements. Elle avait replanté la moitié des vignes et porté le nombre des esclaves à 61.

(5) Ibid. 44 et 48. Callupe et Fellupe furent achetées par D. Francisco pour 68 000 pesos. La liasse 48 comprend un inventaire très détaillé de ces exploitations lorsque la Compagnie en prit possession.

est cédée au collège de Pisco pour lui permettre de couvrir les frais causés par les destructions du dernier tremblement de terre (1). En 1704, D. José Carrillo de Cárdenas, chanoine de la cathédrale de Lima, donne ses terres de Motocache, San Jerónimo, Las Pampas et l'hacienda Quisquis à Santa (2). En 1709, D. José Hurtado Echagayén, familial du Saint Office de Lima, lègue l'hacienda Yaravico et ses maisons de Moquega pour la fonction d'un collège dans cette ville (3). Ce ne sont là, d'ailleurs, que quelques exemples parmi les plus significatifs (4).

De la même façon, dans d'autres pays de la vice-royauté, les Jésuites ne cessaient d'étendre leurs possessions. Ainsi, au cours des années 1684-1685, on assiste dans la région de Quito à une offensive de la Compagnie désireuse de fonder des collèges à Pasto et Riobamba. Le président de la real audiencia, qui nous informe de la démarche, révèle que les gens de l'endroit ont offert pour la fondation de Pasto 14 000 pesos de a ocho hypothéqués sur des propriétés sûres, une maison et un terrain pour accueillir le futur collège, ainsi qu'une hacienda céréalière. Pour la fondation de Riobamba, les dons s'élevaient à 8 000 pesos, plus "les biens de fondations" (5). Ces projets devaient d'ailleurs soulever l'opposition résolue des autres ordres de

(1) Ibid. 48. Le legs fut accompagné d'un versement de 10 000 pesos en espèces.

(2) Ibid. 48.

(3) Ibid. 48.

(4) Il faut tenir compte aussi des achats effectués par la Compagnie en cette fin du XVII^e siècle. Ainsi, en 1676, le collège du Callao se rend acquéreur de la chacra Santa Rosa dans la vallée de Bocanegra, avec 40 fanègues d'oliviers, un marais, 13 esclaves, 42 bovins, 31 chevaux et mulets, 38 ânes, ainsi qu'une trentaine d'ovins et de caprins (ibid. 71). En 1693, le capitaine Francisco García Barquero, morador de Lima, vend 40 fanègues de pan llevar au recteur de Nuestra Señora de los Desamparados (ibid. 72).

(5) Quito 6 VI 1685 (A.G.I. Quito 92).

Quito. Leurs intérêts étaient défendus par le procureur des Prêcheurs F. Alonso Sandín dont, en 1688, le mémoire sur la question est très significatif (1). Pour leur part, les Jésuites répondirent par l'intermédiaire du procureur de la province, le père Juan de Segovia, qui insista sur l'importance bénéfique du rôle économique de la Compagnie:

"Es experiencia que, en teniendo la compañía haciendas, están las repúblicas más socorridas, porque vende sus frutos más baratos, no hace estanque de ellos, y así, confiesan los de Quito, Lima, Paraguai que quando la compañía no siembra, ai necesidad y valen los frutos más caros" (2).

Il ajoutait que si son ordre, il est vrai, avait plus de propriétés foncières que les autres, c'était parce que la Compagnie n'avait point la multitude de revenus annexes qui faisaient la richesse des autres communautés : "No vende mortajas, sepulturas, no da escapularios, cuerdas, cédulas, velas benditas, tampoco tiene cofradías ni acude a entierros por cera y platta, tampoco alquila colgaduras, paños negros, candeleros ni otras alhajas que suelen producir alguna limosna" (3).

En cette fin de siècle, les plaintes contre l'expansion des Jésuites venaient de partout. Ainsi, en 1681 au Chili, les Franciscains de La Serena avaient fait part à l'évêque de Santiago de leurs craintes devant l'installation d'un collège de la Compagnie dans leur ville (4).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid. Versons simplement au dossier que, d'après les documents publiés lors de l'affaire des dîmes, au milieu du siècle, le collège de Quito avait déjà 90 lieues de terre travaillées par 550 Indiens et 200 esclaves noirs.

(4) Cf. Lizana op. cit. t. I doc. 144 ; pour justifier la fondation, les Jésuites faisaient valoir que les rentes du collège seraient constituées par une oliveraie produisant de 60 à 100 botijuelas d'huile par an, une estancia de 1000 vaches, 2000 brebis et quelques chèvres, "muchas tierras de pan llevar para sembrar trigo y otros legumbres", une donation de 20 000 pesos faite par une personne de Lima. La maison où s'installeraient les pères était déjà offerte, également.

L'année suivante, c'est au tour "d'un vassal sans nom, en raison du péril qui menace sa vie" qui, par deux fois, attire l'attention du souverain sur le fait que dans le Tucuman, les pères obtiennent des terres et de l'eau "sans en avoir besoin" et "par des moyens mensongers" (1).

B - LES REVENUS DIVERS : CENS, FONDATIONS
DE MESSES, DONNS, ETC

Si la propriété foncière constitue la source de revenus la plus connue, ce n'était pas la seule, loin de là. En effet, les couvents possédaient aussi de très importants patrimoines immobiliers dans les villes.

Nous avons vu ce qu'il en était pour la Compagnie, au Cuzco, en 1592. Les informations que nous avons pu réunir sur d'autres collèges, à d'autres époques, concordent sur ce point. Ainsi, en 1636, dans l'agglomération de Lima et au Callao, le collège de San Pablo possédait une quinzaine de maisons, la maison de probation (San Antonio) en avait 13. Quant au collège de Callao, il tirait revenu de 8 maisons, de 15 autres sans doute plus modestes (casitas), et de 8 commerces (2). A Arequipa, en 1700, la Compagnie était propriétaire de 21 boutiques,

(1) La Rioja, 15 XVIII 1682 et Cordoba, 28 V 1682 (A.G.I. Charcas 60). D'après ces lettres, le collège de La Rioja, le plus pauvre de la province, avait 40 esclaves, deux vignes et cinq estancias, plus des terres de pan llevar.

(2) Cf. Interrogatorio tocantes a los diezmos (1636) (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 42).

ce qui, dans une cité d'une importance encore restreinte, était considérable (1). En 1766, à Huancavelica, alors que le collège avait été fondé à peine 75 années auparavant, les Jésuites possédaient deux haciendas, deux estancias, mais aussi, dans la ville même, une maisonnette dans l'impasse de San Agustín, une autre, en mauvais état, place Santa Ana, un immeuble en construction sur un terrain mitoyen du collège et, surtout, 17 boutiques dont 2 dans la rue des bijoutiers (2). A Potosi, à peu près à la même date, c'est-à-dire au moment de l'expulsion, on s'aperçoit que la Compagnie était propriétaire dans la cité de 32 maisons et 68 commerces (3).

Il en était de même pour d'autres communautés.

En 1654, à Lima, le couvent de la Concepción est propriétaire de 3 maisons, 2 boutiques de "la esquina de la confitería", et de 9 petits commerces d'épicerie ou de produits comestibles (cajones) (4). Trente ans plus tard, en 1685, son patrimoine immobilier s'est accru de façon considérable. Les religieuses perçoivent, en effet, les loyers de 11 cajones, 8 boutiques, 5 pulperías, 1 barbería, 2 cuartos de patio, 1 tendejón et 2 jardins. En outre, elles louent des appartements, ou des maisons particulières, à près de 50 locataires (5).

(1) Libro del gasto deste colegio de Arequipa desde 1^o de Henero de 1689 (visita del 1 VIII 1698) (ibid. 111)

(2) Libro de censo del colegio de Guancavelica, año de 1766 (ibid. 33).

(3) Cf. Expediente /.../ obrado desde 27 de mayo de 1769 sobre la erección del colegio de los exRegulares de la villa de Potosí, sus rentas, haciendas, pensiones y obras pías, e le Testimonio /.../ obrado sobre el recuento de caudales, fincas y demás especies que se ocuparon a los exRegulares de la villa de Potosí (Archivo de Potosí - ramo de temporalidades 54 et 52).

(4) D'après une enquête faite cette année là pour savoir si le couvent pouvait recevoir sans dot Da. María de Prado (A. A. L. Concepción 8).

(5) Cf. les cuadernos de cuentas de el licenciado Don Antonio Ponse de Leon. (ibid. 27). Pour connaître le revenu des autres biens du couvent (huertas, haciendas, obrajes), cf. ibid. 16.

A Lima encore, à la fin du XVII^e siècle, les Dominicains avaient dénombré centvingt "possessions" leur appartenant dans les divers quartiers de la capitale viee-royale (1).

A Potosi, entre 1585 et 1614, les Augustins s'étaient vu donner 12 maisons, 4 boutiques et 4 terrains au pied du Cerro rico (2).

Une autre source importante de revenus était constituée par les cens (censos) auxquels on a fait précédemment quelques allusions. Il s'agissait de rentes perpétuelles consenties par de généreux donateurs à tel ou tel couvent sur le rapport d'un bien quelconque, hacienda, moulin à sucre, boutique, maison, ou même une charge administrative. Le capital n'était en général ni versé, ni exigible, et assurait, en principe, un revenu annuel égal à 5 % de la valeur nominale de la dotation. Le système n'appartenait d'ailleurs pas en propre aux donations ecclésiastiques. Il semble avoir été un moyen commode de se procurer de l'argent, en échange d'un endettement parfois suicidaire. En contrepartie d'un prêt, un propriétaire pouvait s'engager à verser chaque année, sur les revenus de ses biens, 5 % de la somme prêtée. Cela aboutissait, de fait, à une espèce d'emprunt à hypothèque. Quelquefois, d'ailleurs, les donateurs offraient aux couvents des dons en espèces et demandaient aux supérieurs de les placer, "a censo", au mieux des intérêts de la communauté. De la sorte, certains couvents étaient transformés en prêteurs, et il n'était pas rare de les voir devenir, à la longue, propriétaires des biens dans lesquels ils avaient consenti à placer leurs cens. Le total de ceux-ci pouvait atteindre des sommes très considérables, d'autant plus intéressantes, lorsqu'elles étaient en quelque sorte gagées sur des biens d'excellent rapport.

(1) Cf. le catalogue de leurs biens établi par le provincial (A. G. O. P. Q₁, f. 164-202).

(2) Cf. Libro de missas / . . . / de este convento de San Agustin de Potosí (Archivo de Potosí - Iglesias y conventos 22).

Ce n'était pas toujours le cas, il est vrai.

En 1681, le collège de San Pablo, à Lima, percevait ainsi près d'une cinquantaine de ces cens dont le montant approchait les 400 000 pesos, soit, en principe, un revenu annuel de presque 20 000. Certaines de ces dotations étaient considérables : 30 000 pesos de Da. Antonia Ramírez de los Olivos, 34 000 du licencié Juan Ordóñez de Villa Quijano, et 58 560 du contador D. Antonio de Ureña. Une douzaine de cens dépassaient 10 000 pesos, une quinzaine étaient compris entre 5 000 et 10 000 (1). En 1766, le collège de Huancavelica percevait 12 cens dont le capital (el principal) s'élevait à 25 780 pesos (2).

Certaines de ces rentes avaient la vie dure. Ainsi, lors de l'expulsion des Jésuites, le collège du Cuzco touchait encore les revenus de 16 cens du XVII^e siècle dont les plus anciens remontaient à 1632 et avaient, d'ailleurs, été transformés en censos à 3 % en raison de la perte de valeur des biens sur lesquels ils étaient gagés. Le principal représentait encore la coquette somme de quelque 100 000 pesos, auxquels il fallait ajouter les 23 700 pesos de sept autres cens offerts durant le XVIII^e siècle (3). De la même façon, en 1818, les Bethlémites du Cuzco touchaient encore les rentes de 10 cens, d'un montant total de 14 100 pesos qui leur avaient été attribués entre 1689 et 1720 (4).

Les cens avaient des affectations très variées. Ils pouvaient constituer la dot d'une fille qui prenait le voile, et c'est sans doute

(1) Cf. Los patronatos que tiene el Padre Rector de este colegio de San Pablo (1681) (A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 110).

(2) Cf. note 2 p. 239

(3) Libro de patronatos, capellanías y buenas memorias pertenecientes al colegio que fue de la Compañía de Jesús en esta ciudad de Cuzco (1768) (A.H.C. - A.C.C.C. 23).

(4) Libro becerro general (1818) (ibid. 27, R° 9).

l'origine d'une grande partie des revenus immobiliers appartenant aux couvents de femmes à Lima. Grâce à eux, on pouvait aussi assurer, dans telle ou telle contrée, l'organisation annuelle d'une mission (1). D'autres avaient pour but de payer une bourse à des séminaristes pauvres, ou bien, tout simplement, le supérieur du couvent était laissé libre de l'utilisation des revenus.

Dans la plupart des cas, cependant, les cens servaient à payer chaque année un certain nombre de messes pour le repos de l'âme du donateur qui était instituée héritière du legs. Selon son importance, les messes étaient plus ou moins nombreuses, chantées ou basses. C'était ce que l'on appelait les fondations de messes (capellánas). Elles donnaient lieu à des contrats en bonne et due forme, passés devant notaire, et parfois d'une extrême complexité (2). Ainsi, à la suite d'une dotation très importante, en 1581, Diego de Porras Sagredo et son épouse, Ana de Sandoval Calderón, sont autorisés, par le collège jésuite de San Pablo à Lima, à être enterrés dans la capilla mayor, "sous un arc construit dans le mur". Le monument aura un rétable sous l'invocation de la Très Sainte Trinité et d'œuvres,

(1) Cf., par exemple, la donation de D. Pedro Sánchez de Santa María au collège jésuite de Huamanga pour l'envoi de deux missionnaires, chaque année, dans la province de los Angaraes et pour une série de prêches huit jours avant le Carême, à Huamanga. Il laissa pour ce faire 2 estancias, une hacienda, un moulin, un millier de moutons, 8 boeufs et 20 juments, le tout d'une valeur de 25 000 pesos de a ocho (A. G. N. - A. H. Compañía de Jesús 45).

Pour d'autres exemples, cf. la Memoria de los legados que tiene este colegio de La Paz (B. N. L. B 49).

(2) Cf. le contrat passé entre le couvent dominicain du Cuzco et les époux don Diego López de Zúñiga y Palomeque et doña Leonor Costilla Gallinato, que nous reproduisons en appendice. Ajoutons que pas plus les cens que les fondations de messes n'étaient l'apanage exclusif des réguliers. Le clergé séculier en recevait aussi une grande partie.

dans sa partie inférieure, comporter des peintures de Notre Dame, de Sainte Anne et de Saint Joachim. Tous les frais, bien entendu, seront supportés par les donateurs. En échange, pour leur enterrement, ils sont assurés des honneurs et des suffrages d'habitude réservés aux fondateurs du collège. Chaque année, les pères diront à leur intention le même nombre de messes que pour les autres bienfaiteurs, avec, en plus, une messe basse tous les vendredis, et cela à perpétuité. A la Noël, chaque prêtre du collège célébrera, de même, une messe basse pour le repos de leur âme. Enfin, leur fils et leur neveu auront, à leur mort, les mêmes obsèques (1).

En 1621 et 1632, par donations successives, D. Juan Gómez Chacón et Da. Juana Ramírez, vecinos d'Arequipa, donnent la moitié de leurs terres dans la vallée de Vitor et leurs maisons de la rue de la Merci à Arequipa, le tout estimé par les Jésuites à 52 000 pesos. En contrepartie, la Compagnie de Jésus leur fera un enterrement solennel avec accompagnement des corps dans les rues de la ville. Puis, elle leur garantit 500 messes basses, 100 messes par an pour le don de leurs terres, des aumônes de 100 pesos par an à des religieuses pauvres, de 50 pesos pour une mission annuelle de deux pères sur la côte et de 200 pesos à des pobres agonizantes (2).

Du fait de la multiplication de ces contrats, les couvents se retrouvaient dans l'obligation de dire un nombre considérable de messes. Ainsi pour les 40 capellanías fondées entre 1585 et 1614, le couvent augustin de Potosi devait célébrer environ 2 300 messes basses par an, ainsi que 50 messes chantées d'un rapport annuel, il est vrai, de quelque 8 000 pesos (3).

(1) A.G.N. - A.H. Compañía de Jesús 44.

(2) Ibid 45.

(3) Cf. note 2 p. 240

Les fondations de messes n'étaient acceptées par les couvents qu'après une discussion parfois serrée des clauses proposées. En 1646, Pablo de Espinosa, vecino de Tarija, avait l'intention de fonder une capellanía de 10 000 pesos. Il voulait, en contrepartie, être enterré dans la capilla mayor de l'église des Franciscains, et désirait qu'à leur mort, lui, son épouse et leurs héritiers, soient ramenés, du lieu de leur décès jusqu'au couvent par le gardien et deux religieux. Après en avoir délibéré, le définitoire provincial estima que, pour une telle somme, le gardien n'avait pas à se déranger. Les deux religieux demandés iraient chercher la dépouille, mais, au plus loin, dans l'hacienda du donateur. En outre, les définitesurs voulurent savoir, avant de se décider, si D. Pablo s'engageait à donner les habituelles aumônes d'accompagnement (1).

La même année, le général D. Antonio Baraza y Cárdenas demanda à être le patron de "la moitié de la chapelle de Saint Antoine" du couvent de La Paz. Le définitoire lui accorda la moitié où se trouvait l'autel, mais l'autorisation était soumise à une condition, faute de quoi, l'accord devenait caduc : il avait deux ans pour payer la somme promise (2).

Est-il besoin de préciser que les contrats de ce genre étaient sujets à bien des controverses. Le définitoire franciscain de Charcas eut à connaître de la plainte de deux vecinos d'Arequipa, Miguel Ruiz de Valle et Da. Maria de Vivero. En effet, il y avait litige sur la place qui leur serait réservée dans l'église du couvent de la ville à la suite d'un contrat passé avec lui (3).

(1) Libro de esta provincia de San Antonio de los Charcas (1637-1656) définitoire du 16 VII 1646 (B.N.L. B. 1564).

(2) Définitoire du 20 VII 1646 (ibid.).

(3) "... sobre en rasõ de un assiento de dos cogines frontero del pùlpito arrimado a la pared que está al lado del evangelio que comiensa desde el arco de la puerta para arriva hacia la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe". (Ibid.).

En 1650, au Cuzco, c'est Diego Hermosa Arredondo qui se plaint. En tant qu'arrière-petit-fils du célèbre capitaine Martín de Olmos, et en vertu des fondations de messes instituées par celui-ci, il a des droits sur : "la tombe dudit capitaine qui est près de la chapelle principale, sur le côté de l'épître". Or, D. Diego vient d'apprendre que le couvent est en pourparlers avec D. Juan de Salas pour lui accorder la permission de se faire enterrer au même endroit, et de fonder une capellanía. Renseignements pris, il apparaît que depuis la mort du capitaine Martín de Olmos, la chapelle où il fut enseveli a été agrandie et aménagée. Les clauses sont donc caduques. Son héritier aura six mois pour payer la nouvelle voûte et l'arc qui ont été ajoutés, sans quoi il perdra ses droits. De toute façon, on lui donne la garantie que les restes de son aïeul ne seront pas déplacés, même s'il ne pouvait, ou ne voulait pas, payer (1).

Parfois, lorsque le bien sur lequel était garantie la fondation de messes perdait de sa valeur, ou quand, pour une raison ou une autre, la rente venait à être moindre, d'une manière automatique, le nombre des services religieux dus évoluait dans le même sens. Ainsi, quand la rente passait de 5 à 3 % du principal, les religieux ne disaient plus que les trois cinquièmes des messes prévues (2).

Il y avait les cas où les héritiers refusaient d'honorer les engagements, jugés excessifs, des testateurs. Ainsi, en 1644, le commandeur de la Merci, à Lima, intenta un procès à la suite de l'enterrement de Da. María de Fuentes qui avait eu lieu quatre mois plus tôt dans le couvent, conformément aux dispositions de sa fondation de messes. Vingt religieux s'étaient déplacés pour aller chercher le corps, le chapitre lui avait fait une réception solennelle, puis une misa de cuerpo presente avait eu lieu

(1) Définitoire du 15 I 1650 (ibid.).

(2) Ainsi la fondation de messes du P. Jerónimo Castro S. J., cf. le document cité note 1 p. 244.

avec ofrendas dobles et honras con cera. Mais l'exécuteur testamentaire, jouant d'arguties juridiques ne voulut rien savoir (1).

Enfin, outre les terres, les innombrables cens et les fondations de messes, les couvents recevaient des dons très divers, et quelquefois substantiels. Ainsi, au cours du XVII^e siècle, parmi les donations faites au collège de la Compagnie à Huamanga, en plus des terres, des maisons, des censos et des capellanías, on trouve : deux statues du Christ, 500 pesos payables en nature par les Indiens de la province des Soras, un esclave de 22 ans, la promesse de construire une chapelle dans l'église de la Compagnie, deux tanneries, deux moulins, des parts d'héritage, et même deux reconnaissances de dettes de 435 et 300 pesos (2)

*

*

*

(1) A. A. L. Mercedarios 2. Il n'était pas rare que les frais occasionnés par les enterrements entraînent des procès. Cf. celui intenté par les Dominicains de La Plata contre Diego Gutiérrez Medrano qui refusait de payer les 190 pesos ("que es lo más moderado que se pudo llevar") qu'avait coûté la cérémonie funéraire de sa femme (A. N. B. expedientes 953).

(2) La plupart de ces donations in A. G. N. - A. H. Compañía de Jesús 45 et 47.

Le fait de léguer à un couvent des reconnaissances de dettes n'était pas exceptionnel, Ainsi, plus de la moitié des dons en espèces faits au couvent augustin de Potosi étaient de cette nature. Vu les difficultés rencontrées par les créanciers pour rentrer dans leurs fonds, cela ne les engageait peut-être pas à grand chose

Sauf dans la Compagnie de Jésus, les revenus des communautés semblent obéir davantage à un simple processus d'accumulation qu'à une véritable politique économique orientée vers la recherche du profit. A cet égard, déjà, on peut les juger sans doute significatifs d'une époque et surtout d'un milieu, mais ils le sont aussi à plusieurs titres.

D'une part, en raison de leur répartition très inégale selon les couvents, les régions, les ordres, les positions hiérarchiques, ils permettent de nuancer certaines affirmations générales, et en particulier, de mieux saisir la complexité du monde ecclésiastique colonial. Sur le problème de la propriété terrienne, comme sur d'autres, les intérêts du clergé séculier s'opposaient à ceux des réguliers et contribuaient, sans nul doute, à aggraver des tensions parfois vieilles de plusieurs siècles.

D'autre part, les revenus des couvents inscrivait encore davantage les communautés dans la vie du siècle. Leur abondance, leur caractère varié liaient de façon intime communautés et particuliers. Les religieux, par la force des choses, se préoccupaient beaucoup de biens temporels qui devaient assurer leur subsistance, sans compter qu'une émulation suspecte semble s'être emparée d'eux aussi sur ce plan.

Enfin, la multitude de donations d'immeubles ou de terres, les fondations de messes, les cens, sont très révélateurs, en raison de leur signification implicite, d'une certaine conception du lien de l'homme avec Dieu au travers de ses représentants terrestres. Cette façon de "monnayer" le salut qui, aujourd'hui, nous semble bien étrange, rappelle, de façon encore plus impérieuse, que les hommes de ce temps et de ces pays-là vivaient et se comportaient en fonction de catégories et d'exigences fort différentes des nôtres. C'est d'ailleurs pourquoi le chapitre suivant est consacré à affiner encore le contour comme le contenu de ces variables temporelles et locales.

A P P E N D I C E

CLAUSES D'UNE FONDATION DE MESSES
INSTITUEE PAR DON DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA Y PALOMEQUE
REGIDOR PERPETUO DU CUZCO ET ALCALDE DE
LA SANTA HERMANDAD
ET DONA LEONOR COSTILLA GALLINATO, SON EPOUSE,
AU COUVENT DOMINICAIN DE LA VILLE - 18 V 1633

Ils s'engagent à donner à la communauté, "para maior aumento de sus bienes y rentas", 27 000 pesos corrientes de a ocho. Des versements de 5 000 pesos seront effectués en 1634, 1635 et 1636, chaque fois à la Noël ; d'autres, de 6 000 pesos, complèteront la somme en 1637 et 1638, à la Noël également. Les paiements sont garantis par des hypothèques sur les propriétés des deux époux.

En contrepartie, le couvent leur reconnaît ainsi qu'à leurs successeurs des droits perpétuels ("por vía de patronazgo" y "para siempre jamás").

- I : "Toda la capilla maior de la yglesia del dicho combento desde la rreja que divide el cuerpo de la dicha yglessia que está un poco más abaxo del arco toral hasta la pared principal adonde se arrima el retablo del altar maior y /.../ en parte ninguna de toda la dicha capilla, ni en pared della, a de aver entierro particular de una parte ni otra, ni abrir capilla en ella ni asiento de señora, ni muger agena, sin que en ello puedan arbitrar los perlados ni superiores de la dicha orden porque toda la dicha capilla maior a de ser de los dichos patrones y de sus herederos y sucessores, perpetuamente".

- 2 : "A l'occasion de chacune des six fêtes suivantes : Saint Dominique, Saint Thomas d'Aquin, Sainte Catherine, Saint Jacques, la Croix de Mai et la purification de la Vierge, il y aura : "Una misa cantada en el altar maior de la dicha capilla por las ánimas de los dichos patronos y

fundadores con su responso cantado sobre una tumba que ha de estar puesta sobre la sepultura y entierro de los dichos fundadores". Le tombeau devra être illuminé, ces jours-là, par six flambeaux ("las dichas seis missas que se an de cantar y dezir los dichos días, an de ser las maiores y principales de cada uno de los dichos días").

- 3 : Deux messes basses chaque semaine, à leur intention.

- 4 : Une messe chantée (con su vigilia y el reponso cantado) à l'occasion de l'octave de la Toussaint.

- 5 : Une chaise près du grand autel, du côté de l'évangile. D'autre part, si à l'occasion de la Saint Dominique, de la Saint Thomas d'Aquin, de la Croix de Mai, de la Croix du Rosaire ou de la commémoration de la ~~ba~~ille de Lépante, il y a béatification d'un membre de l'ordre, les frères recevront les fondateurs, ou leurs successeurs, avec tous les honneurs : ("con una bela de cera de a libra, llevándola uno de los rrelixiossos sacerdotes al dicho asiento"). Le baiser de paix sera donné à l'époux, Cette dernière marque de déférence étant due chaque fois que les patrons viendront entendre la messe au couvent.

- 6 : En ces occasions, le prieur devra les escorter de la porte principale à leur siège, puis, à la fin de l'office, il les reconduira jusqu'à la sortie. Les dimanches et les fêtes d'obligation, le couvent enverra à leur domicile un religieux pour y dire une messe gratuite à leur intention.

- 7 : Si le patron quitte la ville, pour aller sur ses terres ou ailleurs (à une distance toutefois inférieure à 25 lieues du Cuzco), un religieux l'accompagnera pour lui dire la messe, et le confesser pendant toute la durée du voyage, et cela gratuitement.

- 8 : Le jour de Notre Dame de la Chandeleur, le couvent donnera à chaque patron "un cierge de cire d'une livre". Le dimanche des Rameaux, il leur remettra une palme et leur fera porter la communion à domicile.

- 9 : Si un chapitre provincial a lieu au Cuzco, il faudra en informer le patron et, avant l'ouverture des portes, c'est-à-dire avant que les résultats ne soient connus, un religieux viendra le chercher, le fera entrer dans le conclave et lui offrira de s'asseoir sur le second siège d'honneur. Puis, avec les capitulaires, il ira au Te Deum, ("y todo a de ser como lo demás, perpétuamente sin ynovassión alguna").

- 10 : Le jeudi saint, le patron recevra la clef du tabernacle.

- 11 : Lui et son épouse pourront installer leurs amis où ils voudront dans la chapelle qui leur est réservée, ils pourront même leur prêter les sièges qui leur sont propres.

- 12 : Ce patronage ne pourra tomber en désuétude, être enlevé, ni donné à quelqu'un d'autre ("aunque dé mucha más cantidad"). Si cela était, néanmoins, le couvent devrait verser une amende (6 000 pesos de plata ensayada y marcada, aplicados para la cámara de Su Magestad) et payer, en sus, les frais de justice.

- 13 : Les fondateurs sont exempts de tout frais ultérieur pour l'ornement de ladite chapelle qui sera entretenue par le couvent. Si celui-ci faisait des travaux, ou des transformations, il serait obligé de remettre les lieux en l'état.

- 14 : En ce qui concerne les héritiers de cette fondation de messes, il ne pourra s'agir de : "persona bil ynnoble o que tenga oficio mecánico o exercissio". De même : "se a de rrequerir limpieça del dicho su padre, y el que no la tubiere, no a de ser admitido a el dicho patronazgo, sino que subceda otro en quien concurran las dichas partes y calidades".

- 15 : Les 27 000 pesos de la fondation seront placés avec garantie : ("se tienen de yr hechando a censo sobre bienes baliosos y contra personas abonadas"). Ils ne pourront être aliénés ou utilisés à d'autres fins.

- 16 : Chaque fois que le principal de l'un de ces cens sera de nouveau perçu, le couvent et le patron du moment devront autoriser l'acte et le réemploi des fonds.

Ces clauses furent présentées à toute la communauté de Saint Dominique du Cuzco réunie à cet effet le 15 VI 1633. Elle les accepta le 16. Le contrat fut passé le 18.

(B.N.L. Ms. B 43)

Pour mémoire, nous signalerons qu'en novembre 1643, doña Leonor dut verser 19 000 pesos aux Prêcheurs, car son mari était mort sans avoir pu remplir les obligations contractées 10 ans plus tôt (A.G.N. -A.H. Compañía de Jesús 26). D'autre part, nous avons vu que Leonor laissa aussi par testament son hacienda de Pachachaca à la Compagnie de Jésus.

CHAPITRE V

LES ORDRES SUD-AMERICAINS ET LES TENSIONS DE LEUR EPOQUE

La politique des ordres à propos des doctrinas, leur volonté bien arrêtée d'y avoir les mains libres, leurs réticences devant tout contrôle, même simplement formel, de la part des vice-rois ou des présidents d'audiencia, tout cela s'inscrit, en fait, dans un cadre beaucoup plus vaste : la volonté d'indépendance de l'état ecclésiastique dans son ensemble - mais de façon plus particulière des religieux - à l'égard des autorités civiles. Les ordres réagissaient bien souvent avec une agressivité jalouse lorsqu'ils devaient défendre des franchises depuis longtemps acquises, ou des empiétements plus récents qu'ils refusaient de voir remettre en cause. Il s'agit là d'une réalité qui, depuis des siècles, avait eu bien souvent l'occasion de se manifester en Europe. En Amérique, elle s'était affirmée et avait bien vite pris de l'ampleur, étant donné les conditions spécifiques de la société hispano-américaine. Déjà, le vice-roi don Francisco de Toledo, qui en avait fait l'expérience, ne craignait pas d'affirmer qu'aucun "moyen humain" n'était capable d'arrêter les religieux lorsqu'ils avaient décidé de ne point obéir à une décision, même si

elle émanait du roi en personne (1).

*

*

*

A - LES ORDRES FACE AU POUVOIR POLITIQUE

Héritiers d'une longue tradition européenne, les ordres en étaient venus à constituer des entités relativement autonomes des autorités civiles, et même ecclésiastiques. C'est pourquoi ils n'hésitaient pas à entrer en conflit avec elles, de façon parfois violente.

Dans les lointaines provinces de l'Empire, ces tendances n'avaient pas manqué de s'accentuer. Plusieurs éléments les avaient favorisées : l'éloignement ; les suspicions que les colons avaient eues, dès les origines, à l'égard de la couronne fort soucieuse d'asseoir sa mainmise sur un monde qui, pour l'essentiel, s'était constitué en dehors d'elle l'état d'esprit concrétisé par le célèbre acato pero no cumpro qui, bien souvent, devait freiner les initiatives madrilènes au Nouveau Monde. Enfin, n'oublions pas que l'importance relative des ordres était beaucoup plus grande en Amérique qu'en Europe à la même époque, en particulier du fait de leurs effectifs, des multiples fonctions sociales, religieuses et culturelles qu'ils assumaient, aussi bien auprès des Indiens que des Espagnols. Conscients de leur force, les religieux n'en étaient devenus que plus sourcilieux quant à leur indépendance.

C'était là, bien entendu, un motif de souci constant pour la monarchie, d'autant que cet état d'esprit avait des répercussions à l'intérieur des communautés, dans leur cohésion, leur discipline et surtout leur travail missionnaire qui était leur raison d'être. Enfin, à l'extérieur pour la société toute entière, il était offert un exemple pernicieux.

(1) lettre du 19 IV 1579 (A. G. I. Lima 30).

Dans la lettre citée plus haut, D. Francisco de Toledo se plaignait au souverain de l'intromission des religieux dans les affaires de gouvernement et de justice. Ce ne fut ni la première, ni la dernière fois, puisque pendant toute la durée de son séjour, il ne devait pas cesser de se plaindre des "procédés pervers et arbitraires" des réguliers. A plusieurs reprises, il eut l'occasion de montrer par des faits, que les ordres étaient bien décidés à aller jusqu'à l'affrontement. A Chucuito, les Dominicains avaient arraché, manu militari, des condamnés aux gens de justice. Les Mercédaires à Huamanga, les Franciscains à Arequipa en avaient fait autant ; quant aux Augustins de Huánuco, ils s'étaient retranschés dans leur couvent et avaient tiré à l'arquebuse contre les alguazils venus leur intimer l'ordre de se rendre (1). Sans doute avec quelque raison, le vice-roi voyait dans des affaires de ce genre une séquelle des guerres civiles du Pérou au cours desquelles les religieux n'avaient pas hésité à se mêler aux mutins et parfois, même, à prendre une part active aux combats.

"A avido muchos que fueron contra vuestro real servycio que para evitar y huir el castigo tomarõ por medio de meterse en las casas que están llenas de monesterios y como éstos no tomaron este estado de perfección por tenerla sino compellidos de temor, solamente tienē el nombre de flaires los más dellos, y como les an quedado las costumbres y gusto de aver sido traidores, es mucho el daño que hazen quando se juntan con los que en esta tierra ay de su humor" (2).

(1) Lettres des 24 IX 1572 (Cuzco) et 20 III 1573 (Potosí) (A. G. I. Lima 28 B et 29).

(2) La Plata, 30 XI 1573 (A. G. I. Lima 29). A la suite d'informations de ce genre, la couronne avait réagi et envisagé une procédure contre les auteurs de motines ou de traiciones ayant pris l'habit après l'échec de leur entreprise, cf. A. G. I. de 17 II 1575 la recopilación de leyes de los Reynos de las Indias... t. I, fol. 100, vol. XII, leg. 10, p. 53. D'autre part une autre cédula adressée le 6 III 1575 aux provinciaux d'Amérique leur ordonnait de refuser l'habit aux délinquants (A. G. I. Lima 570, lib. 14, f. 138). Sur la participation active d'un religieux à une rébellion, cf. 2 lettres du vice-roi à la real audiencia de Charcas à propos du rôle de F. Alonso de Mendoza dans un soulèvement de métis à Santa Cruz de la Sierra, 14 XII 1587 et 23 II 1588 (A. N. B.-C. 306 et 313).

Il y avait déjà en Europe une longue tradition du "moine scopetin et ligueur" . Que l'on songe aux guerres de religion en France, au mouvement des comunidades en Espagne ou aux luttes de la Contre-Réforme en Allemagne. L'explication de D. Francisco de Toledo n'est sans doute qu'un élément parmi bien d'autres : absence d'une véritable vie conventuelle dans toute sa rigidité du fait de la jeunesse des provinces américaines où tout était à créer ; imprécision des rapports de dépendance entre les autorités d'Espagne et de la colonie, sinon dans les textes, du moins dans les faits ; caractère quelque peu hétéroclite du recrutement des communautés ; volonté d'indépendance des ordres travaillés, en outre, par des courants de pensée divers qui pouvaient aller jusqu'à la remise en cause pure et simple de la souveraineté du roi, comme on l'avait vu à l'occasion des prolongements du mouvement lascasien, etc...

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que tous ces éléments marquent le comportement des religieux de façon durable, et, même, disons-le, de manière indélébile. La preuve en est que tout au long de la période étudiée ici, des événements semblables à ceux que l'on vient de voir eurent lieu dans la plupart des régions de la vice-royauté. En 1586, les Dominicains de Lima arrachèrent aux gens de justice deux de leurs esclaves qui venaient d'être condamnés. Ils étaient conduits, en cette occasion, par F. Salvador de Rivera qui fut le premier provincial créole des Pêcheurs et finit ses jours comme évêque de Quito... (1). Presque un demi siècle plus tard, toujours dans la région de Lima, c'est au tour des Augustins de se manifester de la sorte, imités bientôt, et de nouveau, par les Dominicains (2).

(1) Lettre du vice-roi, 25 V 1586 (A. G. I. Lima 30).

(2) A. G. I. Lima 571, lib. 19, f. 104_r et 140_v.

A Cartagena, en 1639, un Jésuite, le père Francisco Mayoral était allé réconforter dans sa prison un esclave condamné à mort. Dès le lendemain, il convoqua, par écrit ou verbalement, tous les religieux ainsi que les prêtres séculiers de la ville, et réussit à les persuader d'empêcher l'exécution. Le jour dit, un certain nombre d'entre eux attendaient le supplice, dissimulés parmi les curieux venus assister à ce macabre spectacle. Au moment de la réconciliation, au pied de la potence, le père Mayoral coupa soudain les cordes du prisonnier. Ses complices sortirent les armes qu'ils avaient tenues cachées jusque là, et ils empêchèrent la force publique de poursuivre le condamné. Sans demander son reste, celui-ci s'était enfui à toutes jambes vers le couvent des Franciscains tout proche. Il y fut si bien caché qu'on ne devait pas le retrouver (1).

A Loja, en 1611, le teniente de corregidor Alonso Solano emprisonna un soir un certain Francisco Santorun. Le lendemain, le prieur du couvent augustin de la ville, F. Diego Gutiérrez, vint le chercher les armes à la main. Les alguazils ayant voulu s'interposer, il blessa l'un d'eux et se rua même sur le teniente qui esquiva le coup par miracle. Alonso Solano nous décrit le prieur de façon très suggestive :

"... haciendo botos y juramentos como si fuera un soldado desgarrado y arremetió a los alguaziles diziendo que soltasen los presos, donde no, botava a Dios que haría un hecho que fuese sonado y a uno dellos le dio muchas puñaladas en el rostro" (2).

(1) Cf. une lettre du gouverneur de Cartagena D. Melchor de Aguilera, Cartagena, 24 VIII 1639 (A. G. I. Santa Fe 40) et une consulta du 24 IX 1639 (A. G. I. Santa Fe 3).

(2) Lettre de Alonso Solano a la real audiencia de Quito. Loja, 29 VIII 1611 (A. N. H. Q. - P. Q. 1, doc. 33, p. 42).

Pour un autre exemple du comportement des Augustins de Quito envers la justice, cf. les Autos que hizo en San Agustín D. Sancho Diez de Zurbano /.../ sobre un desacato que con él tuvieron los religiosos sobre sacar un retraído. IV 1609 (ibid., religiosos 1).

A Potosí, ville célèbre pour la richesse de ses mines mais aussi pour son histoire fort troublée, des épisodes de cette nature n'étaient pas rares. En 1604, lors d'une élection dans la confrérie des tailleurs, il y eut une bagarre et un blessé. L'agresseur partit aussitôt chez les Franciscains qui firent fermer les portes de leur couvent. Le gardien, le père Bolonia, resta sourd aux injonctions des gens de justice. Au contraire, il ameuta ses frères contre le corregidor qu'il traita avec insolence ("con tanta fuerça y poco respecto como si fuera un alcalde de yndios"). L'adjoint du représentant royal fut même repoussé sans ménagements (a empellones) et désarmé. Il faut préciser que, dans le passé, ledit gardien avait déjà eu maille à partir avec le corregidor de Chancay, et qu'il avait été démis de ses fonctions de gardien du couvent de Cuzco pour des raisons de ce type (1). A peine quelques mois plus tard, c'était au tour du prieur augustin de la ville de recevoir une sévère mise en garde des oidores pour un comportement similaire. Il avait refusé de livrer un délinquant venu chercher refuge au couvent, avait insulté les alguazils et n'avait rien fait pour empêcher ses frères de se battre avec eux "dando puñadas y mogicones a los que tratavan de poner paz") (2).

En 1648, le corregidor D. Juan de Treviño nous raconte comment les Augustins, les Mercédaires et les hospitaliers de Saint Jean de Dieu aidés par quelques prêtres séculiers délivrèrent un condamné promis lui aussi au gibet. Ils l'emmenèrent en cohorte dans une église. Là, forts du droit d'asile, ils se disposèrent à soutenir le siège des gens de justice en commençant par les injurier et de la façon la plus grossière (3).

(1) cf. une lettre du corregidor D. Juan de Lodeña 29 IV 1604 (A. N. B. Cartas 900).

(2) Lettre de la real audiencia a F. Juan de Laciana, prieur de Potosí, 17 VII 1604 (ibid. cartas 905).

(3) Lettres des 30 XII 1648 et 28 I 1650 (A. G. I. Charcas 410 et 416).

En 1691, la real audiencia de Charcas demanda au commandeur de la Merci de prendre les sanctions qui s'imposaient à l'encontre de deux frères qui, à dix heures du matin, au vu et au su de tout le monde, étaient allés délivrer un de leurs amis incarcéré dans la prison de la ville basse (1).

Deux années plus tard, un scénario identique est rapporté par le président de la real audiencia de Panamá (2).

Pour terminer, un dernier exemple venu lui du Tucumán. A la veille du XVIII^e siècle, un serviteur mulâtre des Jésuites donna la bastonnade au fils du teniente de gobernador, le plus haut fonctionnaire royal de la ville. La justice s'en fut arrêter le coupable. Peine perdue, ses maîtres refusèrent de le livrer, en disant que les ecclésiastiques et les personnes vivant avec eux ne relevaient pas des juridictions ordinaires. Ameutant les frères de la Merci, et même les Dominicains, les Jésuites organisèrent une procession que rejoignirent les prêtres séculiers, et ils annoncèrent leur intention d'excommunier l'alcalde en tenant, en outre, des propos non équivoques sur la manière dont ils concevaient leur obéissance au roi (3).

Il arrivait aussi que les religieux s'en prennent à la personne des représentants de l'autorité royale. Ainsi, à Panamá, le président nous informe que le gardien du couvent franciscain, F. Juan de Fonseca, qu'un différend opposait aux oidores, avait fait circuler en ville un libelle offensant à leur égard. Il avait même profité de ses sermons dominicaux pour tenir des propos déplacés sur cette affaire. Loin d'être muté, comme le demandaient les fonctionnaires royaux, F. Juan de Fonseca fut maintenu dans ses fonctions par le chapitre provincial. Craignant néanmoins d'être

(1) 19 VI 1691 (A. N. B. libro de acuerdos n° 9, f. 109).

(2) Lettre de juillet 1693 (A. G. I. Panamá 28).

(3) Lettre de Bartolomé de Castro, San Fernando de Catamarca, 8 VIII 1699 (A. G. I. Charcas 62).

embarqué de force pour l'exil, F. Juan ne sortait plus qu'accompagné d'une dizaine de frères prêts à tout pour le défendre et qui, disait-on, cachaient des armes sous le froc (1).

En 1626, à La Plata, le Dominicain F. Juan de Herrera avait profité d'un prêche lors de l'anniversaire de la bataille de Lépante pour régler de vieux comptes avec les oidores. Devant une grande assistance et en présence de deux personnes visées :

"... reprehendió y satirizó el proceder de esta Real audiencia tan clara, individual y demostrativamente que causó grave escándalo en el pueblo" (2).

A Córdoba, en 1663, c'est un autre Franciscain, F. Clemente de Cabrera, qui prend à partie l'alcalde D. Martín de Xixena. Il mène ouvertement campagne contre lui, organise en ville une démonstration de frères armés, cherche à discréditer son adversaire, y réussit aux yeux de certains et finit par causer le scandale dans la cité bientôt divisée en factions irréconciliables (3).

Des affaires de ce genre étaient loin d'être exceptionnelles, et les quelques exemples précédents permettent de comprendre ce que voulait signifier D. Francisco de Palma Faxardo lorsqu'il écrivait :

"con frayles, sano consejo es no meterse con ellos " (4).

C'est pourquoi, à peu près vers la même époque, les oidores

(1) Lettre du 13 II 1623 (A. G. I. Panamá 17).

(2) 12 X 1626 (A. N. B. Libro de acuerdos n° 7, f. 121-123).

(3) Cf. sur cette affaire des lettres du vice roi aux audiencias de Charcas (I VI 1663) et Buenos Aires (31 I 1664) (A. N. B. - C. 1826 et 1847 b) ; une R. C. du 23 II 1665 (ibid. R. C. 470) et des Autos (A. G. I. Charcas 23).

(4) Lettre du 20 III 1650 (A. G. I. Lima 167).

de Lima représentaient au souverain à quel point il était important pour eux de pouvoir condamner à des peines sévères les ecclésiastiques qui, d'une manière ou d'une autre, leur manqueraient de respect.

"Srvase Vuestra Magestad de poner en consideración el desorden con que procede el estado clerical sin que aya modo para contener los excessos que cada día cometen y que si se cierra el portillo de multar a los eclesiásticos quando faltaren al respecto que se deve a las Reales audiencias y ministros de Vuestra Magestad que an abierto tantos y tan graves autores eclesiásticos y seculares, quedarán los ministros sin autoridad y sin poder acudir a su obligación con aquella libertad que an menester por componerse este Reyno en la mayor parte de religiosos y clérigos que son los que casi siempre motivan ynquietudes, mayormente siendo por su naturaleza muy tardo y difícil el remedio por estar tan distante del abrigo y amparo de Vuestra Magestad" (1).

Dans un tel contexte se situaient donc les refus d'obéissance, les mises en cause de l'autorité, et les troubles suscités par les affrontements entre religieux créoles et espagnols, affrontements qui n'étaient pas les seuls provoqués par les frères de la colonie, tant s'en faut. A ce propos, le marquis de Mancera, alors vice-roi de Nouvelle Espagne, écrivait qu'au Mexique, les Carmélites déchaussés, qui ne recevaient guère de créoles, avaient connu bien des dissensions et lui avaient causé beaucoup de souci (2). En Europe, où le problème ne se posait pas, on sait aussi que l'histoire interne des ordres et celle de leurs relations avec le pouvoir politique furent loin d'être sans nuages.

(1) 20 III 1657 (A. G. I. Lima 70).

(2) 22 X 1673 in Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores. México, 1867, p. 273.

B - LES DIVISIONS DU MONDE ECCLESIASTIQUE

Ces querelles de juridiction, de préséance ou d'intérêt, avaient lieu aussi à l'intérieur de l'état ecclésiastique, par exemple entre réguliers et séculiers. Les pages consacrées aux doctrinas nous ont permis de montrer l'un de leurs principaux points d'achoppement, mais c'était loin d'être le seul.

A la fin du XVII^e siècle, l'archevêque de Lima informa la couronne d'une nouvelle controverse opposant l'ordre de la Merci au provisor de la cathédrale. En quelques lignes appuyées sur une longue expérience, d'ailleurs double puisqu'il avait été vice-roi par interim, il indiquait que rien ne pouvait arrêter les religieux lorsqu'ils se mettaient en tête de défendre leurs droits, leurs prérogatives ou, tout simplement, leurs intérêts, quel que soit le bien fondé de leur démarche.

"Porque hablo con práctico conocimiento /.../ llevo insinuando en el contexto de esta carta, la fortaleza que en sus dictámenes sustentan los religiosos aquí, como estén de por medio sus intereses por cuyo logro y adelantamiento no conocen, empenados, la moderación ni el concurso de los respetos más soberanos" (1).

Pour être juste, on doit ajouter que le clergé séculier rendait bien aux frères leur inimitié, voire leur mépris. Dans les petites villes espagnoles de la colonie, une telle animosité attisée par les ragots, exacerbée par une coexistence souvent difficile dans un milieu confiné, donnait lieu à des affrontements parfois violents, même à des échauffourées au relent de guerre civile.

Le Vendredi Saint 1636, à Quito, les Frères Prêcheurs conduisaient la procession de Notre Dame de la Solitude vers le couvent des

(1) 15 VIII 1695 (A. G. I. Lima 304).

Clarisses. Ils furent soudain attaqués par les valets de l'évêque D. Pedro de Oviedo armés d'épées et de boucliers. Les assaillants arrachèrent les objets de culte aux Dominicains, leurs donnèrent la chasse, puis continuèrent la procession à leur place, tandis que la population s'enflammait pour les uns ou pour les autres (1).

A Santa Fe, en 1602, l'attention des oidores fut un jour attirée par un vacarme venu de la rue. S'étant précipités à la fenêtre, ils aperçurent "un grand nombre de prêtres séculiers" conduits par l'archidiacre et qui se dirigeaient vers le couvent des Augustins. Le licencié Diego Gómez de Mena, dépêché sur les lieux, vit des clérigos fort excités dont certains étaient armés de dagues. Ils parlaient de faire le siège du couvent ou d'y pénétrer pour en extraire le provincial, F. Vicente Mallón, afin d'exécuter une décision de l'archevêque de la ville (2).

A Cartagena, en 1683, le Jeudi Saint, un groupe de prêtres séculiers armés se mit à parcourir les rues afin d'intimer aux Dominicains l'ordre de fermer leur église (3). Lorsque les autorités civiles s'y

(1) "Dexo escandalizada toda la república, reduziéndola a vandos encontrados de religiosos y clérigos". D. Gabriel Avendaño y Zúñiga, Quito, 12 IV 1636 (A. G. I. Quito 32).

Pour d'autres processions qui se terminèrent fort mal, cf. une lettre des oidores de Charcas au vice-roi, à propos d'une procession de la Sainte Croisade où le prieur des Augustins, F. Pablo de Avellaneda, insulta le commissaire qui la conduisait ("con gran alboroto y escándalo de él y de sus frayles y de todo el pueblo") IX 1603 (A. N. B. - C 849). Pour la réponse du vice-roi, cf. ibid., C. 856.

Cf. aussi une lettre de Pedro Bolaños Barragán aux oidores de Quito sur une procession franciscaine interdite par le clergé séculier à Latacunga. 27 IV 1631 (A. N. H. Q. - P. Q. 2, doc. 95, p. 106).

(2) Auto y cabeça de processo... Santa Fe, 30 VI 1602 (A. H. N. C. Conventos vol. 48, f. 813_r- 834_v).

(3) "... con coletos, caravinas y empuñadas las escopetas, con monteras de Reboço...". Testimonio de los autos fechos en vía y nformativa por la justicia hordinaria de la ciudad de Cartagena sobre los excesos cometidos por algunos eclesiásticos que andubieron con armas y ávitos de seculares. 15 IV 1683 (A. G. I. Santa Fe 119).

transportèrent, elles trouvèrent le couvent barricadé. Les religieux brandissaient aux fenêtres les bulles qui leur permettaient, en principe, de laisser leur église ouverte tandis que "force vociférations fusaient de part et d'autre". Cartagena vécut une journée de grande tension. Toutes les communautés fermèrent leurs portes avec précipitation. Le prieur des hospitaliers de Saint Jean de Dieu rencontré en ville fut frappé avec un ceinturon, et l'on entendit même trois coups de fusil.

Certes, tous les affrontements entre réguliers et séculiers n'en venaient pas à de pareilles extrémités. Il n'en reste pas moins qu'une

animosité latente empoisonnait leurs relations (1). Elle risquait, à la moindre étincelle, de les dresser les uns contre les autres, et de faire éclater le conflit au grand jour pour des motifs en apparence futiles.

Plus souvent encore, c'étaient les ordres qui s'affrontaient entre eux. On se souvient que, sur un mode plaisant, Ricardo Palma a tiré certaines de ses tradiciones, parmi les meilleures, d'anecdotes réelles mettant aux prises Jésuites, Augustins et Dominicains, ou Augustins et Franciscains.

Les motifs de division pouvaient être nombreux. C'était, par exemple, la traditionnelle rivalité entre Dominicains et Jésuites. En 1601, à Arequipa, les Prêcheurs avaient attaqué violemment la Compagnie puis Saint Ignace, en déclarant en public qu'il ne pouvait être compté au nombre des Pères de l'Eglise, et en mettant en doute sa sainteté. On devine l'émotion provoquée par ces propos incendiaires qui, selon le provincial des Jésuites, avaient suscité "de vifs affrontements" dans toute la ville (2).

(1) Cf., par exemple, une plainte signée des provinciaux dominicain, franciscain et augustin de Bogota en 1702 contre des papiers que l'on venait, paraît-il, de trouver dans les archives du visitador de l'archevêché D. Diego Arteaga. Il y dénonçait entre autres : "la poca obediencia en los Regulares, a Dios, al Papa y al Rey..." (A.H.N.C. -Misc. vol. 110, f. 113).

(2) Cf. la lettre du père Gonzalo de Lira, 21 III 1601 (A.R.S.I. prov. per. vol. 19, f. 96-97).

En 1613, dans la petite ville de Tenerife, en Nouvelle Grenade, un Dominicain s'en prit en chaire à la Compagnie, ce qui entraîna une réponse ulcérée de cette dernière (1). En 1676, à Panamá, l'antagonisme prit figure d'une véritable compétition. Le jour d'une exécution capitale, le Dominicain F. Juan Gómez et le Jésuite Diego de Figueroa voulurent tous deux prononcer le sermon d'usage. L'évêque intima l'ordre au premier nommé, plus jeune, de se retirer. Il refusa et reçut aussitôt le renfort de trois frères de son couvent. Une copieuse bordée d'injures fut même lancée à l'adresse du prélat, des oidores et des clérigos. Rien ne put calmer les Prêcheurs, ni la réprobation d'une partie de l'assistance, ni les menaces d'excommunication. Il fallut attendre plusieurs semaines avant que le prieur, F. Salvador de la Oliva, consente enfin à demander pardon à genoux en présence de l'évêque et des membres de la real audiencia (2).

L'antagonisme entre les ordres ou les deux clergés, pouvait prendre un tour moins anecdotique et dépasser le cadre des susceptibilités. C'était le cas de la concurrence acharnée à laquelle se livraient leurs collèges respectifs. Ainsi, au Cuzco, une rivalité sans merci opposait le Real colegio seminario de San Antonio el Magno, et le Colegio de San Bernardo, tenu par la Compagnie. Tout les différençait et contribuait à dresser leurs élèves les uns contre les autres. A San Antonio, on suivait les doctrines de "l'angélique docteur Saint Thomas", tandis qu'à San Bernardo seuls les "auteurs de la Compagnie" avaient droit de cité. Les collégiens de San Antonio étaient pour la plupart les fils de l'aristocratie de Cuzco, de La Paz, de Potosí ou d'Arequipa, alors que ceux de San Ber-

(1) Lettre du père Luis de Frías, Tenerife, 3 XI 1613 (A.H.N.C. - Misc. vol. 110, f. 114).

(2) "Ynsistieron querer predicar hablando repetidas palabras yndezentes y en oposición de la dignidad episcopal eclesiástica". Testimonio sobre las divergencias habidas entre dos religiosos predicadores. Panamá, 10 IV 1676 (B. N. L. B. 1670).

nardo appartenaient à des familles venues d'ailleurs, ("forasteros y advenedizos") sans doute d'Espagne. Enfin, pour envenimer encore une situation déjà bien tendue, chaque communauté essaya de faire annuler les privilèges du collège "concurrent", afin de jouir du monopole de collation des grades universitaires. Le maquis de la procédure et ses lenteurs, les incertitudes de certaines décisions royales, avaient conduit à une sorte de vendetta entre les deux parties (1). Pour essayer d'y mettre un terme, un véritable armistice fut signé entre les recteurs des deux collèges, le docteur D. Juan de Cárdenas et le père Pedro López Pallarés, en présence du provisor, du vicaire général de l'évêché, et surtout du corregidor qui devait le faire respecter (2). On peut d'ailleurs douter de son efficacité, à en juger par les plaintes du père Juan de Sotomayor après que le roi se fut prononcé en faveur du collège de San Antonio (3).

-
- (1) Toutes ces informations sont tirées d'une lettre du chapitre de la cathédrale du Cuzco, 14 VIII 1658 (A. G. I. Lima 312). Les chanoines terminaient en dénonçant : "las discordias y antipatía que tantos años ha causado la diversidad de profesiones, escuelas y patrias (pues los del colegio de San Bernardo son ordinariamente forasteros y advenedizos) ocasionando disturbios, rencillas y ruidos que obligan a sus padres y deudos que son de la nobleza desta ciudad (como está dicho) a que se altere la paz común de la república".
- (2) Aux termes de cet ajuste du 23 III 1664, les deux recteurs manifestaient 1° "el deseo que tienen de paz". Ils s'engageaient à interdire à leurs élèves de porter des armes : "offensivas ni defensivas en ningún tiempo ni ocasión ni de día ni de noche dentro de la ciudad". 2°, il était prévu que : "el disgusto que tuviere un colegial particular con otro del dicho colegio, por qualquiera causa que sea, no se ha de hacer duelo general en que se interpongan los dos colegios, y en especial si uno a otro no se quitare el bonete, no se entienda faltar al respecto y cortesía que se deben". Enfin 3°, si un étudiant était expulsé de l'un des collèges il ne pourrait être admis dans l'autre : "pues éstos son los que más se muestran más contrarios y enemigos" (A. H. C. - A. C. C. leg. 51, doc. 17).
- (3) "Estamos /.../ aflixidos, odiados y desacreditados por la oposición que siempre le a hecho el collegio seminario de San Antonio, donde están, por la barata que en él ay, casi todos los hijos de la ciudad". Lettre au P. Juan de Rivadeneyra, 6 I 1671, (ibid., leg. 13 cuaderno, 3 doc. 12).
- L'affaire était loin d'être close, cf. A. G. I. Lima 306 et 340.

Si le cas du Cuzco fut le plus significatif par la complexité et la longueur de la procédure, par les passions qu'il exacerba, à Quito ou à Bogota, des situations analogues conduisirent, elles aussi, à de longues controverses et à d'interminables procès entre les Jésuites et les Dominicains (1).

Les Frères Prêcheurs et les pères de la Compagnie n'étaient d'ailleurs pas les seuls à s'affronter sur le plan des universités. A Lima, par exemple, chaque ordre occupait traditionnellement certaines chaires de San Marcos. Celles de teología moral, de prima de teología, de filosofía revenaient en principe aux Dominicains, celles de prima et de vísperas de dogmas furent données aux Augustins, enfin celle de prima de Santo Tomás était occupée par l'ordre de la Merci.

Une sourde rivalité opposait aussi, sur un plan théorique cette fois, Prêcheurs et Franciscains. Les premiers finirent par avoir gain de cause. Ils obtinrent l'exclusion des auteurs franciscains du programme et empêchèrent la création d'une chaire où l'on aurait enseigné les idées de Scott (2).

Enfin, lors des concours pour l'obtention des chaires (oposiciones), on assistait parfois à de rudes assauts longuement préparés à l'avance, chaque candidat ayant noué des alliances, offert cadeaux et collations. Malgré toutes ces précautions, il pouvait arriver que les élections conduisent la cité au bord de l'émeute estudiantine. On le vit lorsqu'en 1629 le docteur Pedro de Ortega, soutenu par l'ordre de la Merci, fut

(1) Pour les collèges de Bogota et Quito, cf. A.H.C. - A.C.C.C. leg. 51, doc. 10 ; A.R.S.I. fondo gesuitico n° 443, 842-844, 1361, 1542, 1589; B.N.M. Ms. 12016; A.N.H.Q. - religiosos 3 ; A.P.T. 600 et 608...

(2) Cf. Felipe Barreda Laos, - Vida intelectual del virreinato del Perú; 2e ed., Lima, 1964, p. 132-137.
Pour les différences philosophiques et théologiques entre les ordres à cette époque, cf. Melquiades Andrés, - La teología española en el siglo XVI ; Madrid, B. A. C. 1976.

en concurrence avec F. Juan de Arguinao qui comptait sur l'appui de ses frères dominicains et de leurs alliés du moment, les Augustins (1).

Des problèmes de doctrine divisaient le monde conventuel. Outre le choix des auteurs étudiés à l'université, des points de dogme suscitaient, à l'occasion, de sévères affrontements. Ce fut le cas de l'Immaculée Conception. Les Dominicains la combattaient, le clergé séculier et les autres communautés d'Amérique s'en faisaient les champions avec une égale ardeur. Cette question, on le sait, avait déjà provoqué bien des remous en Europe. Il en fut de même dans la vice-royauté de Lima.

En 1616, à Cartagena, les Franciscains, les Augustins et les prébendés de la cathédrale organisèrent une procession dédiée à l'Immaculée Conception, et ils confectionnèrent une bannière en son honneur (2). Lorsqu'ils passèrent sous les fenêtres de l'évêque D. fray P. de Vega, un Dominicain, celui-ci se mit à les apostropher, ordonna à ses serviteurs de leur jeter des pierres et de leur interdire toute procession en ville. L'incident aurait pu être clos, puisque le prélat mourut peu après. Il n'en fut rien. Les tenants de l'Immaculée Conception profitèrent de ce décès pour recommencer leurs démonstrations et, peut-être par provocation, un de leurs cortèges vint à passer devant le couvent des Frères Prêcheurs. Ces derniers se ruèrent sur le défilé, brisèrent les images pieuses et la cérémonie finit en bastonnade... (3). Le gouverneur de Car-

(1) Pour les dessous de cette affaire, cf. la lettre du visitador D. Juan Gutiérrez Flores. Lima 29 V 1631 (A. G. I. Lima 276) ; pour les désordres qu'elle suscita, cf. le Diario de Lima de J. Antonio Suardo op. cit. t. I p. 37).

(2) "... pintada en ella la ymagen de la concepción de nuestra Señora y el maestro Escoto cantando las coplas del pecado original." Lettre du gouverneur de Cartagena. 22 VIII 1616 (A. G. I. Santa Fe 38).

(3) "Salieron con mucha cólera y quitaron las coplas a quien las llevaba y se las hicieron pedazos, andando a los palos unos contra otros, que causó muy grande escándalo con el qual en los sermones se muerden y desonrran" (ibid.)

tagena qui nous rapporte ces incidents indique que, depuis lors, on était obligé de faire accompagner les processions par des soldats en armes. Il suppliait le Conseil de ne point nommer un Dominicain pour remplacer le prélat défunt, car les ecclésiastiques de la ville l'aurait ressenti comme une provocation dont on pouvait craindre le pire.

Ajoutons que les lieux de pèlerinage et les fêtes religieuses suscitaient souvent des rivalités acharnées, des jalousies et, à l'occasion, des procès entre les couvents. Ce fut le cas de la procession de l'octave de la Fête Dieu dont les Dominicains de Lima entendaient exclure les autres communautés, tandis que les Franciscains voulaient la célébrer dans leur église (1). En Nouvelle Grenade, la possession de l'image miraculeuse de Chiquinquirá fut à l'origine, elle aussi, d'une longue procédure entre ces deux mêmes ordres et les séculiers qui, tous, voulaient la ramener à Santa Fe et en assurer la garde (2).

Il est facile d'apercevoir que derrière ces querelles aux motifs apparents fort divers se cachaient souvent des intérêts matériels indéniables. C'était aussi le cas des rivalités missionnaires, par exemple entre les Franciscains et les Jésuites, en 1690, à propos des missions de los Llanos en Nouvelle Grenade (3), ou entre le célèbre évêque d'Asunción, le Franciscain Bernardino de Cárdenas, et la Compagnie. Au sujet du service personnel des Indiens, les deux parties en présence se livrèrent, vers le milieu du XVII^e siècle, une longue bataille acharnée dont les

(1) A. A. L. Santo Domingo 4, exp. 32.

(2) A. H. N. C. Conventos, vol. 55, f. 101-191 et Historia eclesiástica vol. 9, f. 379-389.

(3) Ibid., Conventos vol. 68, f. 252-276.

échos furent mémorables (1).

Ailleurs, ce pouvait être un procès entre doctrineros réguliers pour savoir qui devait s'occuper des Indiens habitant dans une paroisse, mais dont les terres se trouvaient sur une autre. La question était d'importance. Outre l'administration des sacrements en dépendaient le paiement des droits par les indigènes et les corvées dues au curé (2).

Souvent, d'ailleurs, les différends entre les ordres ne cachaient pas leur caractère purement économique. Lorsque les Augustins s'installèrent au Chili, ils durent faire face à l'opposition décidée des religieux déjà sur place. Ces derniers voyaient d'un très mauvais oeil l'arrivée de frères avec lesquels, désormais, ils devraient partager les aumônes, les fondations de messes et les legs de la population d'ailleurs peu nombreuse. Les frictions furent rudes en particulier avec les Prêcheurs et les Franciscains. En 1595, à quelques mois d'intervalle, des mains criminelles essayèrent d'inonder le couvent que les Augustins venaient de fonder, puis y mirent le feu (3).

La complexité des successions de laïcs où les couvents étaient partie prenante, l'importance de leurs propriétés foncières, et, d'une façon générale, de leurs interventions dans la vie économique, faisaient qu'il n'était pas rare de voir les religieux être en litige entre eux pour la possession d'une maison, d'une terre, etc... (4).

-
- (1) De nombreux documents sur cette affaire ont été rassemblés au XVIII^e siècle et publiés, dans une perspective très antijésuite, cf. Documentos tocantes a la persecucion que los regulares de la Compañia de Jesús suscitaron contra Don Bernardino de Cárdenas, obispo de Paraguay, Madrid, 1768.
- (2) Cf. Autos que sigue Fray Juan Carrasco del orden de Santo Domingo contra el Padre Fray Martín de Ynsaurraga del orden de San Francisco (A.A.L. Santo Domingo 4).
- (3) Cf. Víctor Maturana. - Historia de los agustinos en Chile, Santiago, 1904, t. I, p. 25-27, 39-49 et 50-61.
- (4) Cf., par exemple, le différend entre les Augustins et les Jésuites de Nouvelle Grenade pour la possession d'une maison (A.H.N.C. Conventos, vol. 70, f. 337-351), et le procès entre les Jésuites et les Augustins à propos de l'héritage d'une métisse de Potosí en 1633 (A.N.B. exp. 791).

A Cartagena, on vit même les Dominicains et les Franciscains se disputer le cadavre d'un certain Lucas de Quevedo que chacun voulait enterrer dans son couvent. On sait que ce genre de privilège était loin d'être gratuit. Le défunt avait bien fait construire à son intention une chapelle chez les Prêcheurs, mais, au moment de mourir, il avait manifesté le désir d'être enterré chez les Franciscains (1). Comme le temps pressait et qu'aucune solution n'était en vue, les chanoines décidèrent de déposer le corps dans la cathédrale. Les Frères Mineurs vinrent donc lui rendre un dernier hommage. Lorsqu'ils furent une dizaine dans la chambre mortuaire, les personnes présentes les virent se jeter comme un seul homme sur le cadavre, puis le charger sur leurs épaules malgré son état de décomposition avancé (2). Ils partirent le déposer chez eux, en dépit des protestations de la famille indignée par ce rapt inattendu.

Comme en Espagne et dans les autres pays européens de l'époque, en dehors de tout problème national ou régional, il existait en Amérique de nombreuses causes de tension ou de division à l'intérieur même des ordres.

Par exemple, les éléments les plus jeunes, étudiants, choristes, novices, etc..., qui ne participaient pas aux élections capitulaires, jouaient néanmoins un rôle important dans la vie des communautés. En maintes occasions, nous les verrons servir de groupe de pression. Leur jeunesse, leur enthousiasme prompt à s'enflammer, faisaient d'eux des troupes de choc toutes désignées lorsque s'affrontaient les factions. D'autre part, dans le système assez gérontocratique des chapitres, ils s'estimaient souvent frustrés. Ainsi, à plusieurs reprises, on pourra constater

(1) A.H.N.C. Conventos, vol. 11, f. 825_r-828_v.

(2) "... estava yinchado, denegrido y aún lleno de gusanos las narices..."
déclaration de doña Catalina de Osma, 21 VII 1620, ibid. f. 826_v-827_r).

que l'antagonisme entre Créoles et Espagnols fut aussi un conflit de générations, surtout au début.

Tout n'allait pas non plus toujours pour le mieux entre les convers ou donados et les pères. Les premiers se plaignaient parfois de la dureté, voire du mépris, des seconds à leur égard (1). Dans l'ordre de Saint Jean de Dieu, un antagonisme très vif et tenace opposait les frères lais, chargés de l'essentiel des tâches hospitalières, aux prêtres de la congrégation. Dans une lettre du 6 août 1645, ces derniers écrivirent au roi pour lui faire part de l'état de la province péruvienne, et des lamentables conséquences de l'hégémonie des frères lais. Forts de leur nombre (environ 110 contre seulement une vingtaine de prêtres en 1631) les frères lais se taillaient, paraît-il la part du lion dans la province. Si l'on en croit les accusations portées contre eux, ils n'hésitaient pas à emprisonner leurs opposants, à manier le couteau et, à l'occasion, n'avaient même pas reculé devant l'homicide (2).

Parfois, on voyait aussi les religieux de la branche mère (observantes) et ceux de la branche réformée de leur ordre (descalzos ou recoletos), se quereller, sur des problèmes de juridiction, pour des rivalités qui dépassaient de loin le cadre des personnes. Ainsi, aux Philippines, la province franciscaine de Saint Grégoire avait été fondée par des descalzos. Dès la fin du XVI^e siècle, ils entrèrent en conflit avec les observantes envoyés pour les renforcer. Le Conseil des Indes dut s'en mêler, mais plusieurs décennies allaient être nécessaires pour apaiser les passions (3).

(1) Cf. par exemple, en 1678, les plaintes des donados agustinos de Lima Juan de Castro et Diego de la Cruz (A. A. L. Agustinos 7).

(2) A. G. I. Indiferente general 3076.

(3) Sur cette question, cf. un Informe du commissaire général des Indes F. Antonio de Trejo Archivo Ibero-americano (A. I. A.) 1^e époque, XIII, n° 37, janv.-fév. 1920, p. 104-116 ; l'article de Luis Arroyo, - Comisarios generales de Indias A. I. A. 2^e époque, XII, n° 46, avril-juin 1952, p. 153-155, et celui de Mariano Rubio, - Tomas de hábito y profesiones de la provincia de San Gregorio de Filipinas (1583-1736) Mis. hisp. XVIII, n° 53, mai-août 1961, p. 211-250, en particulier p. 214.

Dans le gouvernement du Río de la Plata, en 1593, 22 Franciscains déchaussés étaient arrivés d'Espagne pour s'occuper des missions. Désireux de constituer une province autonome, les observantes du Tucumán proposèrent de les réunir à eux, afin de regrouper un effectif suffisant. Ce projet souleva aussitôt un tollé chez les descalzos. Ils refusèrent avec énergie et déclarèrent qu'ils entendaient rester sous l'autorité directe du général. Les querelles entre les deux familles avaient trop duré en Espagne pour qu'on les recommence en Amérique (1).

En Nouvelle Grenade, les Augustins déchaussés des couvents de Nuestra Señora de la Candelaria, de Santa Cruz de la Popa, à Cartagena, et de San José, à Panamá, firent sécession de la province augustine de Bogotá dont ils avaient dépendu jusque là. Après bien des espoirs déçus, ils réussirent à constituer une entité à part, puis furent soumis aux recoletos d'Espagne, avant de redevenir autonomes, et de façon définitive, en 1660, soit au terme de quelque 45 années de péripéties. En effet, cette longue et douloureuse naissance connut bien des vicissitudes. Au cours de ses interminables démarches en Europe, le procureur des descalzos, F. Francisco de la Resurrección, fut menacé de mort. A son retour à Bogotá, il fut arrêté par 6 frères observants accompagnés d'Indiens. On le frappa à coups de bâton, de poing et de ceinturon. En attendant l'arrivée de la décision définitive, le provincial des Augustins de Bogotá rassembla d'autorité tous les récollets dans un couvent trop petit pour leur nombre, et où ils n'avaient même pas de quoi vivre (2).

(1) Cf. leurs lettres de Buenos Aires (13 VIII 1600) et surtout de Santa Fe (21 II 1601). Dans cette dernière, ils déclarent "... es el mesmo pleyto que en España siempre a avido entre los del paño y nosotros. ..." (A. G. I. Charcas 45).

(2) Ces péripéties sont relatées, pour l'essentiel, dans le livre de ^{Pedro} Fabo del corazón de Marfa. - Historia de la provincia de la Candelaria de agustinos recoletos. Madrid, 1914, dans les chapitres XXXIV-XXXVI du I^{er} tome. Une importante documentation souvent inexploitée existe dans diverses archives : A. H. N. C. Conventos, vol. 4, f. 167-262 et 5, f. 476-533 ; A. G. O. S. A. - Aa 43 ; A. G. I. Escribanía de cámara 767 A, et Panamá 4 ; A. S. A. B. vol. 21.

Les couvents de femmes n'étaient pas à l'abri de ces problèmes. Les religieuses n'hésitaient pas, au besoin, à refuser l'obéissance aux ordres masculins, ou même aux évêques qui les avaient sous leur juridiction. On a vu dans un chapitre précédent toutes les difficultés qu'avaient rencontrées, par exemple, les archevêques de Lima pour faire exécuter certaines de leurs décisions. Mais il y avait plus grave encore.

On assistait parfois à de véritables sécessions, à des procès longs et complexes. Au cours des années 1680-1690, à Quito, les Clarisses rejetèrent ainsi l'autorité des Franciscains (1). Les soeurs de Sainte Catherine avaient fait de même avec les Dominicains, mais les passions s'exacerbèrent au point que les religieuses et les Prêcheurs en vinrent aux mains dans le chœur de la chapelle du couvent (2).

En 1657, à Santiago du Chili, les Clarisses décidèrent de ne plus reconnaître le provincial des Franciscains. Pour les ramener à la raison, celui-ci entreprit d'aller leur parler, accompagné, par précaution, d'une escouade de soldats. Peine perdue, elles refusèrent de lui ouvrir. Se voyant sur le point d'y être contraintes, un certain nombre d'entre elles rompirent la clôture et s'enfuirent chez les Augustines (3).

Au cours des années 1681-1684, à Cartagena, la communauté de Santa Clara se trouva divisée en deux. Les unes voulaient être soumises à l'évêque, les autres désiraient rester sous la tutelle des Frères Mineurs. Les premières, les plus nombreuses, traitaient les secondes sans aucun ménagement (4). Lorsque elles comprirent que la décision

(1) A. G. I. Quito 96.

(2) Cf. ibid. Quito 210, lib. 5 ; A. N. H. Q. - P. Q. 10, doc. 317, p. 187 et F. González Suárez. - Historia general de la república del Ecuador ; Quito 1890-1903. t. IV, p. 283-290.

(3) Cf. les lettres du vice-roi en date du 3 VII 1657 (A. G. I. Lima 59), et de D. D. de Azaña Solís y Palacios du 28 V 1659 (ibid. Chile 66). Cette dernière liasse contient de nombreux documents sur cette affaire, de même que Chile 13.

(4) "... tratándolas con notable vilipendio y asperezas..." lettre du gouverneur D. Juan de Pando 23 I 1684 (A. G. I. Santa Fe 46).

des autorités supérieures leur serait défavorable, elles s'apprêtèrent à soutenir un véritable siège (1). Quand le gouverneur de la ville put enfin entrer à Santa Clara, il dut faire enfermer cinq religieuses parmi les plus excitées, mit deux legas aux fers, et envoya en prison des servantes mulâtres qui avaient pris, avec trop d'ardeur, le parti de leurs maîtresses (2). Enfin, lorsque le 28 mai 1684 il accompagna le gardien des Franciscains venu pratiquer sa première visite depuis longtemps, les religieuses s'enfermèrent dans le couvent en poussant des cris "fort malsonnants" étant donné le caractère sacré de l'endroit. Le gouverneur eût toutes les peines du monde à éviter que l'incident ne dégénère du fait de l'intransigeance des Clarisses qui ne voulaient pas céder, et du gardien qui voulait faire incarcérer les récalcitrantes. Pour ne rien arranger, les servantes s'étaient enfuies, et se répandaient dans les rues de la ville en annonçant, à tort d'ailleurs, que l'on en était venu aux gifles et aux coups de bâton dans le couvent (3).

Dans les communautés féminines où la quasi-totalité des religieuses étaient créoles, les élections capitulaires étaient parfois bien mouvementées et n'avaient rien à envier aux affrontements suscités par le criollismo chez les hommes. L'archevêque de Lima D. Juan de Almo-

(1) D'après le même témoignage, on les vit en effet : "prevenirse de peltrechos para la defensa como la vez pasada, prevenir víveres de cazave, carne salada y cacao para mantenerse enzerradas".

(2) Lettre du gouverneur 30 III 1684 (*ibid.*).

(3) Lettre du gouverneur 28 VIII 1684 (*ibid.*). On trouvera d'énormes dossiers sur ces péripéties dans quatre liasses (A. G. I. Santa Fe 256, 257, 258 et Indiferente general 2891). Déjà au début du siècle, la Nouvelle Grenade avait connu des affaires de ce genre, mais tout de même moins graves, lorsque les communautés de la Concepción de Tunja et Santa Fe avaient voulu se libérer de la tutelle des religieux (A. G. I. Santa Fe 239).

Dès la fin du XVI^e siècle, alors que les couvents de femmes venaient à peine d'être fondés, on trouve déjà ce type de "rébellions". cf. le rejet de la tutelle des Augustins par les religieuses de Los Remedios à La Plata en août 1587 (A. N. B. Libro de acuerdos n° 6 f. 163).

guera a laissé sur ce sujet un témoignage tout à fait révélateur, à l'époque où il avait entrepris, non sans mal, de réformer les couvents féminins de la capitale vice-royale.

"La principal /causa/ que lo perturba todo se reduce a las elecciones de las abadesas que, por tener mucha mano en las haziendas, son quantiosas; se pretenden las abadías con extraordinarias y torcidas diligencias /.../ como las más monjas son naturales de la ciudad y de lo principal de ella empeñan a sus deudos en la pretensión. Estas diligencias se anticipan mucho tiempo antes que vagen las abadías con demostraciones exteriores en las parcialidades que siguen ésta o aquella pretendiente, traiendo listones de colores diferentes en los tocados".

Lorsque les résultats étaient annoncés :

"Ay festejos públicos, carrera de cavalleros en la parte del convento, las criadas negras y mulatas salen fuera con diferentes instrumentos y divisas a festejar la elección".

A l'intérieur des communautés, les conséquences étaient tout aussi domageables :

"Ay /.../ una relajación indezible, porque las que votaron por la prelada que sale tienen licencia general para quantos desórdenes quieren con que se les paga el voto, y la prelada no tiene espíritu ni labios para hablarles palabras aunque gasten más cambranes y puntas y profanidades de calçado que las seculares más damas no gastan /.../ gastan anillos preciosos, joyas en el pecho, enaguas de tela o seda y de vivos colores..."
(1).

L'archevêque ajoutait qu'il était très difficile d'intervenir sur

(1) 10 VII 1675 (A. G. I. Lima 520).

la question des chapitres. En effet, les religieuses avaient toujours l'ap-
pui des oidores lorsque l'ordinaire s'opposait à elles. Pour mettre un
terme à ces désordres, il suggérait de supprimer les élections des ab-
besses, et de les remplacer par des nominations laissées à la discrétion
des prélats (1).

De fait, certains chapitres de Lima sont restés célèbres. Ce
fut le cas de celui de la Concepción, en 1629, dont Suardo a consigné les
péripiéties dans son journal (2), de celui de l' Encarnación, en 1671, où
il fallut une compagnie à cheval, puis 100 soldats en armes, pour encer-
cler le couvent et faire comprendre aux moniales qu'il était temps de re-
venir à des pratiques électives plus normales et surtout plus discrètes (3).

Au début du XVIII^e siècle, en 1709, c'était au tour des Cla-
risses de mettre la ville en émoi (4).

Les motifs de dissensions et de troubles ne manquèrent pas
dès l'origine. Les antagonismes nationaux dont nous aurons à traiter
n'ont fait que s'y ajouter, s'en nourrir et les envenimer. N'oublions pas
qu'en Espagne même, en janvier 1644, les supérieurs des couvents ma-
drilènes réunis au couvent du Rosario avaient proposé, sur une suggestion
émanant, il est vrai, du confesseur royal, de remplacer les élections ca-

(1) On peut douter de l'efficacité d'une telle réforme, étant donné les tem-
pêtes que soulevaient déjà l'intervention des milieux épiscopaux dans les
élections. Cf., par exemple, les remous suscités par le provisor de l'é-
vêché de Quito désireux de faire nommer abbesse "una monja de su de-
voción" tandis qu'une partie du couvent s'était déclarée pour une autre
candidate (A. N. H. Q. - P. Q. 5, doc. 221, p. 96).

(2) op. cit. t. I p. 31.

(3) "Hubo muy grande ruido la noche antes y todo el día lunes con grande
plegaria de campanas que tocaban las señoras monjas /.../ y duró
hasta elegir presidenta". Josephe y Francisco de Mugaburu. - Diario
de Lima 1640-1694 (ed. Carlos A. Romero) Lima, 1935, t. 1 p. 141.

(4) Cf. divers documents in A. G. I. Lima 530. Le plus intéressant est
un procès verbal établi par les chanoines de la cathédrale le 26 II 1709.

pitulaires des provinces espagnoles par des nominations, comme chez les Jésuites (1). Lorsqu'une telle éventualité fut envisagée pour les religieux hispano-américains, il n'y avait donc rien de très nouveau ni d'étonnant.

C - POUR UN PORTRAIT PSYCHO-SOCIAL DES SUD-AMERICAINS AU XVII^e SIECLE

Avant de clore ce chapitre, un dernier aspect reste à préciser. Il n'est pas douteux que bien des événements dont nous aurons à rendre compte pourront sembler peu honorables dans leurs excès, voire scandaleux.

Les débordements provoqués par les antagonismes entre religieux créoles et espagnols ont été souvent très durement jugés, et censurés avec une extrême vigueur par les contemporains eux-mêmes. Nous aurons l'occasion de le voir et de le dire. Il n'en reste pas moins que certaines études modernes ont pu surestimer ou, du moins, mal interpréter ces actes ou ces excès, faute de les replacer dans leur contexte social mais aussi psychologique, rectification de perspective sans laquelle l'anachronisme nous guette à chaque instant.

Il est bien évident que l'observateur d'aujourd'hui ne peut considérer ces écarts de langage et ce débordement des passions avec le même regard que celui d'il y a trois siècles. Aussi bien les normes de la psychologie individuelle, du comportement social et collectif, que celles de la vie conventuelle et religieuse dans ses rapports avec le siècle sont trop différentes.

(1) A. Domínguez Ortiz. - El estamento eclesiástico... op. cit. p. 213.

Lorsque nous analyserons ces crises, l'acharnement des parties en présence, la violence verbale et souvent physique qu'elles ont suscitées, il nous faudra toujours tenir compte de plusieurs facteurs.

D'abord, de la réceptivité, de la facilité d'émotion, de l'acuité des sentiments, de la propension aux débordements passionnels, en un mot de l'hypersensibilité sociale qui caractérise l'univers mental et physique de l'homme des XVI^e et XVII^e siècles, comme l'ont montré de façon fort suggestive les essais de psychologie historique et sociale, par exemple ceux de Huizinga et de Mandrou (1).

Toutes les raisons de "L'âpre saveur de la vie" qui en sont les causes en Europe se retrouvent, bien entendu, en Amérique : limites étroites de la connaissance, peur viscérale du monde environnant, mauvais état physique des populations dont les nerfs sont toujours à fleur de peau, emprise des fantasmes sociaux et des croyances de tous ordres, dureté et même brutalité des rapports sociaux dans un monde hiérarchisé et implacable, etc. . .

On peut ajouter que le fait colonial au Pérou, comme dans d'autres régions de l'Empire, n'avait fait qu'accentuer tout cela. La société espagnole y vivait dans la crainte, souvent inavouée mais bien réelle, de possibles soulèvements indiens aussi imprévisibles que féroces. De fait, les dernières recherches en ce domaine montrent que si elles étaient très localisées, ces révoltes furent néanmoins nombreuses tandis que la résistance passive des masses indigènes était, elle, une réalité de chaque jour, sous forme de mauvais vouloir, de mutisme, de fuites. Ailleurs, on craignait les bandes de nègres marrons qui rôdaient aux portes des petites villes côtières, et même de Lima. On gardait l'œil fixé sur la mer d'où, à tout instant, pouvaient surgir les corsaires venus de Hollande, de France

(1) J. Huizinga . - Le déclin du Moyen âge, Paris, 1932, chap. I : "L'âpre saveur de la vie" et R. Mandrou. - Introduction à la France moderne, essai de psychologie historique, 1500-1640, Paris, 1961, p. 336-342.

ou d'Angleterre, et dont l'annonce causait toujours les plus vifs émois.

Que l'on songe aussi à un fait sur lequel nous reviendrons.

Si les conditions d'existence étaient déjà très dures en Europe, ne l'étaient-elles pas encore plus pour bien des Espagnols partis à la colonie ? Certes, l'enrichissement et la douceur de vivre créole étaient des réalités, mais combien y avait-il de laissés-pour-compte sur les berges du grand rêve américain ? Les pages que nous consacrerons à la "pauvreté blanche" montreront, dans bien des cas, une véritable régression.

La nature américaine contribuait, elle aussi, à ces ruptures d'équilibre, avec ses menaces constantes de tremblements de terre, d'éruptions volcaniques dont les secousses ou les nuées ardentes détruisaient des villes entières, parfois à plusieurs reprises. Il faut lire les livres de "géographie" de l'époque pour voir de quel poids pesaient sur les esprits les mythes accumulés par les générations, et ce grand mystère du continent américain, pour l'essentiel terra incognita, même si la colonisation espagnole ou portugaise avait entrepris d'en mordre les pourtours.

Enfin, (mais la liste est-elle vraiment close ?) les perspectives providentialistes et millénaristes dans lesquelles s'inscrivaient, dès le début de la Conquête, tout le monde latino-américain, ne pouvaient manquer d'accroître cette hyperémotivité que d'aucuns pourraient juger aujourd'hui presque malade. Comme le rapporte le compilateur des Anales del Perú, un frère déchaux prédisait, dans des prêches enflammés, la destruction de Lima le 30 décembre 1605, et cela suffisait pour voir la population de la ville affluer vers les églises, acheter des bulles, des indulgences et assaillir les confessionnaux (1).

(1) F. Montesinos (?), Anales del Perú (ed. V. M. Maurtua) Madrid, 1906 t. II, año de 1605.

On ne doit pas oublier, non plus, qu'en raison du nombre des religieux, de leur étroite intégration dans la société coloniale, ce qui les touchait intéressait aussi, d'une façon ou d'une autre, à peu près tout le monde. Quel créole n'avait pas un frère, un fils, des cousins, des oncles dans tel ou tel couvent. Il se trouvait donc concerné, notamment par ce qui se passait dans les chapitres, d'autant que, nous l'avons vu, les promotions et les carrières des religieux avaient souvent de fortes incidences économiques sur l'avenir de leurs parents et conféraient un indéniable prestige social aux familles concernées.

Pour avoir une idée de l'écho de ces chapitres dans l'opinion, il faut rappeler aussi que si l'on retrouvait dans les ordres tout l'éventail social de la population d'origine espagnole, les élus eux étaient bien souvent issus de grandes familles, riches et puissantes, à la clientèle nombreuse et dévouée.

Pour en donner une idée, on trouvera en note les origines familiale et sociale des principaux provinciaux dominicains de Lima, telles que nous avons pu les déterminer à partir des chroniques contemporaines et du Dictionnaire de Mendiburu (1). On pourra nous objecter que l'ordre

(1) 1586-1590, F. Domingo de Valderrama, né à Quito, fils de Nuño de Valderrama, capitaine honorablement connu dans cette ville.

1594-1598, F. Salvador de Ribera y Dávalos, né à Lima, fils du conquérant D. Nicolás de Ribera "el viejo", compagnon de Pizarro, encomendero et ancien alcalde de Lima ; frère de D. Juan Dávalos de Ribera, marié à la fille d'un oidor, caballero de Calatrava, deux fois alcalde de Lima ; frère aussi de D. José Ribera y Dávalos, huit fois alcalde ordinaire de la capitale des vice-rois entre 1582 et 1629.

1612-1615 et 1628-1632, F. Gabriel de Zárate, fils de parents nobles descendant des premiers conquérants du Pérou.

1617-1621, F. Agustín de Vega, frère de F. Francisco de Vega, provincial de 1606 à 1609. Tous deux fils du docteur F. de Vega, avocat de la real audiencia de Lima.

1621-1625, F. Luis Cornejo, fils de D. Luis Cornejo et Da. Mencía de Carvajal "de conocida nobleza arequipeña".

1641-1645, F. Juan de Argüinon, de longues années durant catedrático de sagrada escritura y de prima teología à San Marcos.

1669-1673, F. Bernardo Carrasco, de Saña, neveu du provincial F. Francisco Carrasco (1649-1653), petit fils d'un oidor de Panamá.

1677-1682, F. Juan de los Ríos y Berris, fils du capitaine D. Juan de los Ríos y Berris, alcalde ordinario de Lima de 1624 à 1630, descendant des conquérants et d'une illustre lignée cordouane. Par sa mère, Da. Flaviana de Santa Cruz, il était le petit fils d'un contador mayor et le petit neveu de l'archevêque de Lima D. Feliciano de Vega. Parmi les membres de sa famille, on trouve, en outre, deux caballeros d'Alcántara, un recteur de l'université de San Marcos et un oidor de Grenade, sans compter d'autres éminentes personnalités.

de Saint Dominique était à Lima le plus ancien, celui dont les effectifs étaient les plus nombreux, en un mot le plus important et le plus recherché. Certes, mais à des degrés variables, la majorité des supérieurs des diverses provinces d'Amérique avaient de solides appuis familiaux dont l'influence et le poids étaient souvent décisifs dans leur carrière.

Cela était vrai à Lima, la ville phare, centre de tous les regards, mais aussi dans les petites cités provinciales, dans le cercle fort réduit des milieux hispano-américains où tout n'était bien souvent que rivalité de clans. Des exemples : les Hurtado contre les Velasco, à Popayán (1), Les Castro contre les autres familles, à Guayaquil où les élections municipales entraînaient des querelles et des vendettas qui allaient parfois jusqu'au sang (2).

Au début du XVII^e siècle, le roi dut menacer la ville de Quito de lui retirer le droit d'élire ses alcaldes ordinaires en raison des "nombreux troubles" suscités à cette occasion (3). Un peu plus tard, le président de Panamá écrivit au souverain que le choix des échevins de la ville provoquait "des factions et des partis sanglants" nés du favoritisme familial (4). Et que dire, lorsque venaient s'ajouter à tout cela les faveurs ou l'amitié d'un fonctionnaire important, vice-roi, président, oidor, etc...?

(1) Cf. l'article de Peter Marzahl. - "Creoles and government : the cabildo of Popayán." Hispanic american historical review (H. A. H. R.) vol. 54, n° 4, nov. 1974, p. 636-656.

(2) A. N. H. Q. - P. Q. 2, doc. 87-90.

(3) R. C. du 17 XI 1602 (A. G. I. Quito 209, lib. I, f. 156_r). Vers la même époque, le vice-roi avait menacé les villes du Haut-Pérou de la même sanction. Cf. une lettre du 1 III 1603 aux oidores de Charcas (A. N. B. - C808).

(4) Lettre du 30 VI 1624 (A. G. I. Panamá 17). Pour des problèmes du même ordre dans le Haut-Pérou à La Plata vers 1647 et La Paz vers 1680, Cf. A. N. B. - R. C. 400 et exp. 2565.

Pour terminer, on sait avec quelle prudence il faut accueillir et utiliser les témoignages du passé. Là aussi, nous serons amené à la circonspection. La grande majorité des textes que nous manierons émanent, ne l'oublions pas, de partisans. Ce sont souvent des dénonciations, des tableaux noircis à loisir de telle ou telle situation, des présentations pour le moins tendancieuses de chiffres ou d'événements. Même lorsque le récit est sincère, il est dans bien des cas plus révélateur de la manière dont les événements ont été ressentis, que de ce qui s'est déroulé en réalité.

Nourris d'exemples classiques, formés à l'éloquence de la chaire, habiles à trouver le mot plus fort que juste et l'expression qui frappe mais peut fausser la perspective, les religieux dont nous avons dépouillé la correspondance écrivaient sous le coup de l'émotion, quelquefois même de la passion. Ils étaient, à n'en pas douter, de brillants orateurs, souvent convaincants, mais restaient-ils toujours fidèles aux faits ?

Pour toutes ces raisons, à l'occasion des différends entre Espagnols et créoles, nous serons obligé de porter une égale attention aux débats d'idées, aux principes défendus et aux actes, aux comportements qui "nous fournissent une part valable des représentations mentales structurelles que nous voulons délimiter" (1), mais qu'il faudra toujours apprécier en fonction de leur époque et de leur contexte.

(1) "Toute psychologie collective est aussi une psychologie du comportement : en ces temps où les hommes se racontent moins que maintenant, où les groupes n'ont pas toujours acquis les institutions bavardes (journaux, bulletins intérieurs, circulaires) /.../ ce sont les actes qui, à défaut de paroles, nous fournissent une part de ces représentations mentales structurelles que nous voulons délimiter". R. Mandrou, op. cit. p. 340.



Multiforme et complexe, le monde conventuel sud-américain était aux XVI^e et XVII^e siècles le lieu de multiples tensions. Certaines provenaient des systèmes de répartition des revenus et des fonctions dont nous avons souligné, dans les chapitres précédents, les fortes incidences. D'autres avaient pour origine l'attitude des ordres face aux pouvoirs temporels et leur désir de faire sentir à la moindre occasion leur puissance et leur autonomie. Un troisième type de heurts et de frictions naissait du caractère composite de l'état ecclésiastique, de son fractionnement en groupes par la force des choses concurrents, de sa structure à la fois hétérogène et hiérarchisée. où l'on retrouvait dans son entier l'éventail social bigarré et contradictoire de la société laïque prompte aux emportements, facile à passionner, sujette aux luttes de clans et de partis.

C'est avec cet arrière-fond propice que sont apparues les luttes nationales entre Espagnols et créoles. A n'en pas douter, elles s'en sont nourries, y ont trouvé de nouvelles raisons de s'envenimer et de rebondir, pour devenir l'un des phénomènes qui dominent et caractérisent le paysage social de la colonie à cette époque.

CHAPITRE VI

LES ANTAGONISMES REGIONAUX OU NATIONAUX DANS LES ORDRES : DES ANTECEDENTS EUROPEENS

Les pages précédentes cherchaient à replacer les religieux du Pérou dans leur milieu et leur époque, afin de mieux les comprendre, d'apprécier, sans anachronismes, les motifs, les circonstances et les conséquences des affrontements dont, sur des plans divers, nous serons amené à traiter.

Dans cette analyse du contexte, un point mérite une étude à part. En effet, il serait vain de croire que les antagonismes régionaux ou nationaux dans les communautés religieuses apparurent la première fois en Amérique, et même que l'empire colonial espagnol en ait été le lieu exclusif ou privilégié.

Très tôt, le caractère universel de l'Eglise, sa vocation oecuménique, avaient dû tenir compte des sentiments nationaux et composer avec eux. L'histoire politique du Moyen âge en offre, dès les origines, maints exemples frappants et bien connus.

Pour mettre un terme aux rivalités régionales ou nationales, du moins pour les tempérer en les canalisant, les ordres avaient créé un système appelé l'alternance, ou alternative (la alternativa). En vertu de cette règle, les diverses charges et les responsabilités, au niveau d'une province, d'un ordre ou d'un couvent, étaient dévolues de façon alternative - d'où le nom - aux différentes composantes de la province, de l'ordre ou du couvent.

En Amérique, comme nous le verrons, c'est autour de ce problème de l'alternance que se cristallisent, dans la plupart des cas, les oppositions conventuelles entre Espagnols et créoles, bien qu'elles puissent prendre, en même temps, d'autres formes plus complexes et plus insidieuses.

*

*

*

A - LES DIFFICULTES DE L'OECUMENISME EN EUROPE.

Comme beaucoup d'autres réalités sociales hispano-américaines, l'alternative n'était donc pas une innovation, loin de là. Bien avant sa mise en pratique dans les provinces d'outre-mer au début du XVIIe siècle, elle était couramment utilisée en Europe, et ne cessa d'ailleurs pas de l'être durant toute la période que nous nous proposons d'étudier (1).

(1) Le célèbre canoniste Prosper Fagnan étudie dans le détail les problèmes qu'elle pose sur les plans de la justice, du droit, des solutions qu'elle apporte et de la liberté de choix lors des chapitres dans son Jus canonicum, sive commentaria absolutissima in V libros decretales, Cologne, 1676, t. I, lib. De consuetudine, cap. cum dilectus p. 268-275.

Depuis longtemps, les Franciscains observaient la règle de l'alternance pour l'élection de leur général, tour à tour choisi dans les deux familles, ultramontaine et cismontaine, de l'ordre. A la fin du XVII^e siècle, on vit même les provinces françaises, poussées par Louis XIV, réclamer une réorganisation de ce système et la reconnaissance de leur droit à faire élire, une fois sur trois, un général choisi parmi leurs membres. Déboutés lors du chapitre de 1688, les délégués français quittèrent l'assemblée. Leurs provinces refusèrent d'obéir au nouvel élu et vécurent, jusqu'en 1692, un véritable schisme (1).

Chez les Dominicains, les Actes des chapitres généraux font de fréquentes allusions à des problèmes de cette nature.

En 1589, celui de Rome établit l'alternance entre les deux parties (intérieure et ultérieure selon la dénomination traditionnelle) de la province de Calabre. Le but était d'y ramener la paix, comme devait le rappeler un autre chapitre général en 1612 (2).

Toujours en Italie, le chapitre général de Milan, en 1622, confirma que désormais les provinciaux devraient être alternativement piémontais et milanais dans la province de Saint Pierre Martyr (3). En 1629, le chapitre général réuni à Rome décida une rotation tripartite dans la province de Sainte Catherine de Sienne, où désormais, "ad concordiam et pacem", les provinciaux seraient à tour de rôle de la région de Naples, des Abruzzes et des Pouilles (4). En 1644, dans la province de Naples, l'alternance fut, de même, instaurée entre les frères de la

(1) Cf. Manuel R. Pazos. - Provinciales compostelanos, A.I.A. II^e époque, XXVIII, n° 109-110 janv. -juin 1968, p. 62-142.

(2) "Pro pace et unione servanda inter patres utriusque Calabriae". Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum (ed. B.M. Reichert, Rome, 1902) in Monumenta ordinis praedicatorum historica (M.O.P.H.) t. X p. 283 et t. XI p. 219.

En 1655, le chapitre général de Rome apporta des retouches à cette alternance en raison du déséquilibre trop manifeste entre les deux parties cf. M.O.P.H. t. XII p. 429-430.

(3) M.O.P.H. t. XI p. 344.

(4) M.O.P.H. t. XII p. 64.

nation napolitaine" et les autres (1).

D'autres ordres italiens pratiquaient eux aussi l'alternative. C'était le cas des Somasques fondés par Saint Jérôme Emilien en 1530. Leurs constitutions interdisaient d'élire successivement deux préposés généraux parmi les membres d'une même "nation"(2).

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'Italie et l'Espagne, dont nous parlerons plus loin, étaient les seuls pays à connaître ce genre de problème et à choisir de telles solutions, afin de concilier, tant bien que mal, les propensions hégémoniques d'un groupe et les légitimes aspirations des autres à une justice plus distributive.

Ainsi, chez les Dominicains de Pologne, un antagonisme séculaire opposait Polonais et Ruthènes, si bien que l'on avait dû procéder à la partition de la province après d'inextricables conflits juridictionnels. Les Polonais n'étaient pourtant pas au bout de leurs peines. La preuve en est que les chapitres généraux de 1608 et 1612, réunis à Rome, établirent la règle de l'alternance entre les fils du couvent de Cracovie et ceux des autres communautés. Désormais les fonctions de provincial devaient échoir, "obligatoirement", une fois sur trois aux premiers nommés qui constituaient le groupe le plus nombreux, le plus influent et le plus prestigieux (3). En 1644, la province de Pologne fut encore remodelée. Les couvents lithuaniens en furent détachés pour constituer une congrégation indépendante sous l'invocation du Saint Ange Gardien, et il fut dit de façon expresse que cette nouvelle partition avait pour but de mettre fin aux litiges entre les deux nations polonaise et lithuanienne (4).

(1) Ibid p. 127

(2) Cf. Prosper Fagnan op. cit., loc. cit.

(3) M. O. P. H. t. XI p. 109. Sur les Franciscains de Pologne, il existe un article, en polonais, de C. C. Baran. - Les questions de nationalités chez les Franciscains de Silésie ; Studia historico-ecclesiastica, Varsovie, fasc. 9, 1954 p. 179 sq.

(4) M. O. P. H. t. XII p. 133.

Toujours chez les Prêcheurs, mais plus près de nous, la province de Germanie Inférieure réunissait Brabançons, Flamands et Wallons. La coexistence était assez difficile. Les chapitres généraux de 1629 et de 1677 avaient dénoncé les frictions nationales entre les trois composantes de la province. Bientôt, il fallut se rendre à l'évidence. Il était devenu impossible de les empêcher. Aussi, une rotation tripartite (la ternativa) fut entérinée par les membres du chapitre général réunis à Rome en 1686 (1).

Ajoutons qu'en 1706 à Bologne, le chapitre général des Dominicains accéda à la demande de la province d'Irlande en instaurant une "alternative à quatre". Les couvents de l'Ulster, du Leinster et du Munster craignaient en effet la prépondérance de ceux du Connaught. Pour éviter tout problème, d'un commun accord, les frères de ces quatre régions avaient préféré assurer à l'avance l'accès de chaque groupe aux responsabilités (2).

Dans notre pays, vers le milieu du XVII^e siècle, l'ordre de la Merci vit lui aussi se déchirer : Aquitains et Parisiens et, seul, un concordat établi après bien des difficultés parvint à ramener la paix dans les esprits (3). A peu près vers la même époque, la province des Prêcheurs d'Aquitaine fut aussi obligée de tenir compte de la diversité de ses composantes régionales pour maintenir sa cohésion.

La très sévère compagnie de Jésus elle-même, n'était pas à l'abri de ce genre de tensions. Dès la fin du XVI^e siècle, au plus haut niveau, on avait senti des frictions nationales dont l'aboutissement avait été l'élection de généraux qui n'étaient pas espagnols. Madrid en avait même conçu quelque amertume. Dans une lettre de janvier 1646 adressée

(1) M.O.P.H. t. XII p. 49, t. XIII p. 180 et p. 233.

(2) M.O.P.H. t. XIII p. 367 ; cf. aussi l'article de Hugh Fenning. - "The Irish Dominican Province (1698-1721)" ; Archivum Fratrum Praedicatorum, XXXVIII, 1968, p. 258-357.

(3) Cf. Actes du chapitre général de 1652 (A.H.N. códices 564 B).

à l'ambassadeur à Rome, le souverain fit savoir son désir d'obtenir du pape qu'une fois sur deux, le général de la Compagnie soit choisi parmi les vassaux de la couronne d'Espagne. C'était en fait demander l'alternance (1).

La cohabitation de Jésuites de nationalités différentes n'allait pas, elle non plus, sans heurts surtout dans les missions que la Compagnie avait tenu, dès le début, à internationaliser dans la mesure du possible. C'est ainsi que les pères espagnols et portugais ne s'entendaient guère aux Indes orientales, et l'unification de la péninsule sous l'autorité de Madrid en 1580 n'allait rien arranger (2).

La Compagnie était bien consciente des dangers que pouvaient représenter de telles tensions. C'est pourquoi dans les Instructions générales données aux visiteurs en 1586, la lutte contre les passions nationales figure en bonne place (3). Néanmoins, malgré sa discipline et sa cohésion, la Compagnie ne put empêcher les nationalismes, ni même les régionalismes, de se manifester. Ce fut le cas entre Flamands et Wallons (4), en Sicile où certains pères reprenaient à leur compte l'antagonisme séculaire entre Palerme et Messine (5). Au Portugal, après l'indépendance de 1640, on assista à la naissance d'une faction de pères de l'Alentejo. En 1653, au

(1) Cf. A. Domínguez Ortiz. - El estamento eclesiástico, op. cit. p. 175.

(2) Sur cette question, cf. de nombreuses allusions dans les documents collationnés par le père J. Wicki dans sa Monumenta Indica; Rome, 1948-1975, 13 vol. . En particulier vol. VI, p. 199, VIII, p. 473-474, IX, p. 382 et 646, X, p. 658-660, 667.

(3) Cf. Guy Phillipart. - "Documents : Visiteurs et Commissaires (1573-1615)", Archivum historicum societatis Iesu, XXXVIII, 1969, p. 229-291. En particulier le n° 23 de l'Instructio communis visitoribus societatis de 1586, p. 260.

(4) Cf. Ricardo García Villoslada. - Manual de historia de la Compañía de Jesús; Madrid, 1954, IIa parte, sec Ia, p. 403.

(5) L'antagonisme entre Flamands et Wallons dont on a déjà vu un exemple chez les Prêcheurs, transparait aussi parfois chez les Franciscains. Cf. à ce propos un document de 1688 in A.E.E.S.S. leg. 138, R° franciscano.

terme de neuf années de démarches, ils obtinrent la division de la province du Portugal. Loin de calmer les esprits, cette mesure suscita au contraire bien des ambitions concurrentes, en particulier dans la nouvelle province du nord où les pères de la Beira, de Tras-os-Montes, d'Extremadura et ceux que l'on appelait les Interamnenses (nés entre le Douro et le Minho), paraissaient plus soucieux de leurs intérêts et des rapports de force régionaux que de leur ministère. Devant une telle situation, le général décida, en 1665, de reconstituer l'ancienne province du Portugal, mais les tensions furent longues à s'éteindre. Elles continuèrent au moins jusqu'à la fin du siècle (1).

Dans ces conditions, on comprend qu'en 1656, le général Nickel ait cru devoir envoyer une lettre circulaire à toutes les provinces pour rappeler les grands principes de la règle, et mettre en garde contre les passions nationales ou régionales dont les manifestations, comme les troubles qu'elles entraînaient, étaient contraires aux fondements mêmes de la Compagnie.

Dans un tel contexte, il aurait été étonnant que l'Espagne ne se trouve pas directement impliquée, d'autant qu'elle jouait sur la scène internationale un grand rôle politique. Les prétentions de la couronne à propos de la Compagnie de Jésus l'indiquaient déjà sans ambiguïté. Bien d'autres exemples, sans aucun doute liés à la politique européenne de l'Espagne, viennent le confirmer.

Contre la France qui lui disputait l'hégémonie sur le continent, Madrid soutenait le refus des Cisterciens espagnols bien décidés à ne pas accepter l'inspection des généraux français, en 1604 et en 1665 notamment. Il en fut de même lorsqu'à l'occasion du chapitre général de 1681, les

(1) Sur cette époque troublée cf. Francisco Rodriguez, - História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal, Lisboa, 1938-1950, 5 vol., t. III vol. 2 cap. 1-4 p. 3-79.

Chartreux espagnols essayèrent de secouer le joug de la Grande Chartreuse, sur des questions en apparence économiques (1).

Néanmoins, c'est avec les Italiens que les frères espagnols eurent le plus de heurts, ce qui n'est pas pour surprendre, lorsqu'on pense à la nature et à l'intensité des liens qui unissaient à l'époque les deux péninsules méditerranéennes.

Dès la fin du XVI^e siècle, on voit Philippe II insister auprès de son ambassadeur à Rome pour obtenir, sur le modèle franciscain, une alternative entre les deux familles des Minimes de Saint-François de Paule. Le chapitre général de Valence en avait bien accepté le principe, mais sans le rendre vraiment applicable. Certaines voix s'étaient, en effet, élevées pour le déclarer contraire aux fondements de la règle et aux constitutions de l'ordre. Dans les papiers conservés sur cette affaire, on voit très bien se dessiner, d'une part les raisons qui avaient suscité une telle demande et fait naître ses difficultés d'application, d'autre part les motivations royales en la circonstance.

Dans deux lettres du 19 VI 1593, le souverain indique à son ambassadeur que, dans cet ordre, les Italiens monopolisent les charges et les honneurs. Donc, ils feront tout pour s'opposer à l'alternance. Aussi, "dans le secret et avec diligence", fallait-il intervenir auprès du souverain pontife et lui représenter les avantages de ce nouveau mode d'élection qualifié de : "système convenant tout à fait au bien et à la tranquillité de cet ordre". Les chapitres cesseraient d'être "des séminaires d'offenses", sources de "plaintes nées de l'inégalité". Est-il besoin d'ajouter que les Minimes espagnols étaient à l'origine de la démarche ? (2)

Au siècle suivant, les mêmes archives offrent un exemple

(1) A. Domínguez Ortiz. - El estamento eclesiástico, op. cit. p. 175. cf. aussi A.E.E.S.S. leg. 137.R° Cistercienses.

(2) A.E.E.S.S. leg. 142 f. 198-230, en particulier f. 200-201.

identique, mais plus intéressant et révélateur, dans la mesure où les argumentations sont très circonstanciées. Dans une longue lettre à son ambassadeur, le duc de Sesa, le roi développe les raisons qui, chez les Augustins, motivent à ses yeux une alternative entre Espagnols et Italiens pour les fonctions de général et de procureur général. Grâce aux possibilités ainsi garanties à ses sujets, le monarque pense que l'on pourra enfin envisager sérieusement la réforme de l'ordre en Italie où les frères sont trop attachés aux biens matériels, au point que même les novices ont des fortunes personnelles, tandis que les études sont, paraît-il, laissées à l'abandon (1). Pour terminer, il rappelle que "pour bien des raisons" l'alternance existe et fonctionne depuis longtemps chez les Franciscains, et à la satisfaction de tous, en permettant aux diverses provinces de vivre et de s'entraider "en parfaite communauté". Chez les Augustins, elle fera cesser une animosité très sensible parmi les Espagnols déçus et irrités de voir que les frères italiens "s'emparent de tout", "introduisent la licence plutôt que la réforme", alors que les provinces d'Espagne sont les plus "nobles", font preuve d'une observance plus stricte, et ont les effectifs les plus importants.

On imagine sans peine que ce dernier argument n'était pas le moindre. Notons aussi, dès à présent ^{et} / au passage, que les raisons avancées ici se ^{est} retrouvent, pour la plupart, sous la plume des Espagnols lorsqu'il s'agit d'imposer l'alternance aux créoles américains réticents ou, presque toujours, même, franchement hostiles à ce système électif.

Dans le domaine des relations entre religieux espagnols et italiens à l'intérieur d'un même ordre, deux exemples, ceux des Agonizants et des Théatins, sont très révélateurs du type de problèmes qui, dans le concret, pouvaient se poser.

(1) "Es cosa de gran compasión ver en Italia los conventos generales que se llaman de estudios, en lugar de ser escuelas de letras, ser escuelas de vicios" (A.E.E.S.S. leg. 140).

Dans le premier cas, celui des Agonisants, les difficultés avaient surgi en 1667. Les Espagnols avaient commencé à mettre en cause l'hégémonie exercée, en Espagne même, par les Italiens qui avaient introduit la congrégation dans la péninsule (1). Les choses se gâtèrent au point qu'à Alcalá de Henares, la communauté fut le théâtre de "scandales" et de comportements "tout à fait inconvenants". Le Conseil décida d'expulser de Madrid les Agonisants italiens, en particulier le préfet du couvent de la capitale, F. Michelangelo Laurete. A cette occasion, ce dernier écrivit à la régente pour lui indiquer que, de par les statuts mêmes, les couvents espagnols de l'ordre étaient soumis aux provinces italiennes (2).

Malgré les mesures prises par l'autorité politique, le différend était encore loin de son terme. Quelques années plus tard, en dépit d'une consulta réservant les fonctions de préfet aux Espagnols ("naturales de estos Reynos"), un Italien, le père Bartolomeo Gentile, fut nommé à la tête du couvent de Madrid. Pendant plus de six ans, il y pratiqua, semble-t-il, une politique partisane, malgré les plaintes répétées de ses subordonnés espagnols (3).

En 1687, le nouveau préfet de la maison de Madrid, encore un Italien, le Sicilien Domenico Gangi, suscita lui aussi le courroux des religieux de la capitale. Leurs lettres, pourtant véhémentes, restèrent sinon sans écho, du moins sans effet. Au début du XVIII^e siècle, les choses en étaient toujours au même point, le nonce, italien bien entendu, jouant de toute son autorité pour faire échec aux aspirations des Espagnols (4).

(1) "Es discordia entre una nación con la otra, alegando los españoles no estar bien hallados con el gobierno de los italianos y pretendiendo hechar de España a sus mismos padres que les admitieron a la profesión y fundadores de estas casas" (A.H.N. consejos 51 358, R^o 1, document de 1668).

(2) "Los que toman en ella el hábito, saben que están sujetos a Prelados de Italia, no menos que si tomassen el hábito en Milán" (ibid. R^o 2). Sur les événements d'Alcalá, cf. la consulta du 15 VII 1673 (ibid.).

(3) Cf., en particulier, les consultas des 29 XI 1677 et 30 X 1679 (ibid., respectivement R^o 3 et 6), ainsi que diverses plaintes de religieux espagnols (ibid. R^o 8 et 9).

(4) Ibid. R^o 11 et 12.

Chez les Théatins qui n'avaient que trois couvents en Espagne, les problèmes étaient du même genre. Au début de l'année 1682, le Conseil eut à connaître d'un mémoire de la communauté madrilène de San Cayetano adressé au roi. Elle y demandait une intervention auprès du général, par l'intermédiaire de l'ambassadeur à Rome, afin que les Espagnols puissent enfin accéder dans l'ordre aux postes de responsabilité que leurs capacités leur permettaient légitimement d'espérer (1). L'année suivante, le couvent dépêcha un représentant à Rome, au chapitre général, avec une mission bien précise : faire aboutir les démarches entreprises un an auparavant (2).

Dans le même temps, de San Cayetano de Barcelone dont il était le préposé, Andrea Telera, un Napolitain qui se prétendait d'origine espagnole, faisait connaître une position toute différente. Dans un petit opuscule qu'il fit imprimer sur la question, A. Telera jouait sur le fait que l'on pouvait n'être pas né en Espagne, c'était son cas, mais y avoir pris l'habit et, par conséquent, y avoir tous les droits. En effet, aux yeux des ordres, la véritable nationalité était celle de la province à laquelle on appartenait. Il donnait d'ailleurs, plusieurs exemples contemporains : le provincial des Trinitaires de Castille, le gardien du grand couvent franciscain de la capitale, le prieur augustin de San Felipe à Madrid, étaient portugais ; le provincial des clérigos menores de Castille, le custode des Capucins de Castille étaient italiens. Bien qu'étrangers (forasteros de nación), ils étaient "fils des couvents de Castille". Enfin, A. Telera insistait sur un argument sentimental, et soulignait l'ingratitude des religieux espagnols formés par ses soins. Oublieux du passé, ils n'aspiraient plus maintenant qu'à le remplacer (3). C'est là, aussi, une

(1) Consulta du 13 IV 1682 (A.H.N. consejos 51 355, R°2).

(2) "Aviendose criado ya sugetos espanoles de virtud y letras, se les fuese empleando según sus méritos en las prelacías y puestos de la orden como a los demás que no sean naturales de estos Reinos". consulta du 27 III 1683 (ibid., R°3).

(3) Document examiné par le Conseil le 6 VI 1685 (ibid., R°4).

idée que l'on retrouvera maintes fois sous la plume des péninsulaires à propos des créoles américains.

Dans leur réponse, au nom de tous leurs compatriotes de l'ordre ("en nombre de los demás naturales de las Cassas de España en estos Reynos") les membres de la communauté madrilène tinrent à préciser au roi que, malgré leurs démarches, le général avait continué de nommer des Italiens à la tête des trois couvents d'Espagne. Il avait argué de la piètre qualité du recrutement local (1) et profité de la trop grande générosité du roi qui, pour une fois encore, avait accepté ce genre de nomination (2). De fait, les signataires accusaient les Italiens de n'être vraiment attirés que par les revenus des couvents espagnols, et de viser surtout celui de la capitale, de loin le plus intéressant à cet égard. Enfin, ils tenaient à avertir le souverain d'une manoeuvre. Sentant leur échapper la direction des maisons d'Espagne, les Italiens allaient sans doute demander qu'elle soit soumise à l'alternance, système dont les Espagnols démontraient, en l'occurrence, tous les dangers (3). Ce ne serait, à leurs yeux, que le moyen de perpétuer, sous une forme à peine déguisée, l'hégémonie italienne dont ils ne voulaient plus, d'aucune façon (4).

(1) "Volvieron a insistir los Italianos y con el pretexto de no haver sujetos españoles capazes para el gobierno, el general dio patente de Prelado para el combento de Barzelona al Padre Don Andrés Telera, Napolitano y hijo de la cassa de Madrid". Document examiné par le Conseil le 23 VI 1685 (*ibid.*, R° 4).

(2) "... advirtiendo al general que no se passaría otro que no fuese de sujeto nación nativo (sic)". En 1687, le roi devait interdire définitivement aux Italiens d'être nommés à la tête des communautés théatines espagnoles (A.E.E.S.S. 142.R° teatinos).

(3) "Especialmente alternarán en la casa de Madrid que es la mira principal que tienen, y por este medio, excluirán a los Naturales, no admitirán a la Religión sino es a los estranjeros, embarazando sus progresos y ussando de los medios y limosnas de que se mantienen para conservarse en sus pretensiones y las de sus parientes. (A.H.N. consejos 51355, R° 2)

(4) Un autre exemple des animosités entre Espagnols et Italiens, compliquées en outre par l'antagonisme hispano-français, apparaît nettement dans une lettre de 1678 rédigée par "les provinces d'Espagne" des Minimes de Saint François de Paule. Elles s'y plaignent du général italien qui gouverne l'ordre en s'appuyant sur les Français au détriment des Espagnols (A.H.N. consejos 51 358, R° 7).

B - LES REGIONALISMES DANS LES ORDRES
ESPAGNOLS.

La règle de l'alternance ne concernait pas seulement l'Espagne dans le cadre international, bien au contraire. Très tôt, et dans beaucoup de provinces espagnoles des ordres, le problème allait se poser en termes parfois très aigus. Cela n'est pas pour surprendre, étant donné l'importance et la vigueur des régionalismes dans la péninsule. Longtemps divisée, ayant réalisé depuis peu son unité nationale, l'Espagne cachait mal la diversité réelle des particularismes que les caractères propres de son évolution historique avaient contribué, sinon à accroître, du moins à maintenir.

Chez les Franciscains de la province cantabrique, on retrouvait réunis les Basques, à l'originalité si marquée, et les Castellans du nord qui constituaient un ensemble composite, avec aussi bien des religieux de la façade maritime de Santander que de la région de Burgos, à l'intérieur. Dès le début du XVI^e siècle, les divergences, puis les oppositions ouvertes entre les frères basques et castillans furent assez fortes pour amener bientôt, dans les années 1549-1551, une alternance des deux groupes aux responsabilités provinciales. Malgré ces précautions, le remède se révéla insuffisant, parce que trop tardif ou mal adapté à la complexité des problèmes à résoudre dans cette mosaïque basco-castillane. La province dut être divisée en deux, les couvents de l'intérieur constituant désormais une entité à part dans l'orbite de Burgos (1).

Les difficultés n'étaient pas terminées pour autant dans la nouvelle province cantabrique. Pour tenir compte de ses composantes, elle

(1) Cf. Angel Uribe. - "Estado de la provincia de Cantabria en el siglo XVII" A.I.A. IIe époque, t. XX, n° 77 janv. -mars 1960, p. 5-77.

allait être amenée à établir une rotation quadripartite ménageant les susceptibilités et les intérêts des régions qui la constituaient, le Guipuzcoa, l'Alava, la Biscaye et la Montaña de Santander.

Une autre province franciscaine espagnole, celle de Santiago, connu des problèmes du même type, mais encore plus compliqués. Elle regroupait des religieux d'origine très diverses : les Galiciens qui formaient un groupe très nombreux, des Asturiens, des Léonais et des Castellans, enfin, des frères dits forenses, c'est-à-dire de l'extérieur, nés dans d'autres régions d'Espagne ou même à l'étranger, en particulier en Irlande. En effet, le couvent de Salamanque avait un recrutement très varié en raison de l'attraction exercée par l'université salmantine.

Après une longue période d'un quart de siècle durant laquelle aucun provincial n'avait été choisi parmi eux, les Galiciens en conçurent quelque ressentiment, d'autant qu'ils constituaient plus de la moitié de la province, si l'on s'en tient au seul nombre des couvents (22 sur 42). Le résultat de leurs démarches fut un bref du pape, en date du 2 mai 1681. Il établissait, sur un pied d'égalité, une alternative entre les frères galiciens et les autres du reste de la province.

Devant les difficultés causées par cette décision jugée trop favorable à ceux qui l'avaient suscitée, et en prenant prétexte du fait qu'elle n'avait pas été soumise au préalable au Conseil, elle fut reportée. Une nouvelle formule plus complexe fut imaginée et rendue publique par la bulle dite tripartite du 6 avril 1684. Désormais, tous les offices du définitoire étaient attribués, à tour de rôle, aux trois composantes principales (galiciens, forenses et astur-léonais), tandis que les autres charges étaient aussi partagées en trois.

Inutile d'ajouter, que cette redistribution fut loin de faire l'unanimité parmi les Galiciens, et la province connut, pendant une dizaine d'années encore, des moments souvent difficiles. Afin de renforcer les rangs de leur groupe dont la représentativité était contestée par les Galiciens, les Forenses firent miroiter aux étudiants "étrangers" les

avantages qu'ils pouvaient tirer de la bulle tripartite s'ils prenaient l'habit de Saint François. Ils organisèrent même des missions de recrutement en Extrémadoure. Analysant l'état d'esprit dans la province, un témoin parlait de : "la violence, de l'antipathie et de la haine nationales". Ce sont des mots, des attitudes que nous retrouverons en Amérique. Ce contemporain ne disait-il pas, aussi, que les novices eux-mêmes étaient éduqués : "en suçant le lait de la passion nationale", expression maintes fois rencontrée dans les documents coloniaux que nous avons compulsés ? Il est vrai, d'ailleurs, que les exemples américains sont souvent rappelés au cours de ces années par les frères de la province de Santiago.

Pour sa part, le roi dénonçait : "les désordres et les scandales" provoqués par de telles dissensions. Dans une lettre du 18 février 1688 à son ambassadeur à Rome, le marquis de Cogolludo, il proposa , en conséquence, de demander au pontife la partition pure et simple de la province, afin de permettre aux Galiciens de constituer une entité séparée et indépendante (1). Heureusement, les choses parvinrent à s'arranger et, en 1694, l'alternance fut enfin acceptée par tous, sur le plan d'un compromis très compliqué, puisque pour le seul définitoire, on fixait les droits respectifs, pondérés et alternés, d'une dizaine de "nations" (2).

Chez les Dominicains, aussi, les régionalismes pouvaient dans certains cas jouer avec force. En 1601, le chapitre général décida, à la demande de la province d'Aragon et pour respecter "la justice distributive", que les provinciaux seraient tour à tour aragonais, catalans et valenciens. Le chapitre général de 1605 confirma cette rotation en précisant que les Sardes - qui pour des raisons historiques faisaient partie de la province - seraient assimilés aux Catalans, tandis que les Majorquins

(1) Madrid 18 II 1688 - (A.E.E.S.S. leg. 138, f. 295).

(2) Pour plus de détails sur cette longue affaire, cf. la suite de l'article déjà cité de Manuel Pazos, A.I.A. IIe époque, t. XXVII, n° 106, p. 155-218, t. XXVIII n° 109-110 p. 62-142 et t. XXVIII n° 111 p. 255-308; cf. aussi A.E.E.S.S. leg. 138, f. 295.

et les Ibizans seraient agrégés aux Valenciens (1). En 1629, cette alternative servit de modèle pour assurer une direction harmonieuse et équilibrée du collège provincial de Tortosa où les places de recteur, de régent et de lecteurs furent désormais partagées entre les trois "nations" (2).

D'autres provinces, aux particularismes moins marqués, concurent chez les Prêcheurs des arrangements de la sorte. Les chapitres généraux de Paris, en 1611, et de Rome, en 1612, mirent au point l'alternance dans l'immense province de Bétique qui s'étendait de Murcie à Badajoz. Ils fixèrent d'abord le nombre respectif de définiteurs à donner aux différentes composantes de la province, puis organisèrent, pour le poste de provincial, une rotation tripartite qui l'attribuait, dans un ordre bien défini, aux frères des couvents de Séville, de Cordoue et du reste de la province. Sur cinq élections, trois devaient revenir à ces derniers, et une seule à chacun des deux premières communautés citées (3).

Il ne faut pas croire que ces répartitions subtiles tenant compte de l'importance relative des différentes régions, ou même du poids respectif de certains couvents, étaient toujours le résultat d'accords à l'amiable. Dans une lettre du 7 mars 1609 adressée au général des Prêcheurs, le roi d'Espagne souligna la mauvaise tournure que prenaient les rivalités suscitées par les couvents de Salamanque et de Valladolid (4). Le seul remède lui semblait être : "une alternance perpétuelle des provinciaux". Ceux-ci devraient, à tour de rôle, appartenir à la communauté vallisoletana de Saint Paul et au couvent salmantino de Saint Etienne. Le souverain demanda , en conséquence, une démarche "prudente et secrète"

(1) M.O.P.H. t. XI p. 21.

(2) Chapitre général de Rome (1629) (A.H.N. códices 584 B, f. 45).

(3) M.O.P.H. t. XI p. 162 et 215.

(4) " ... los daños que nacen de la emulación que muchos religiosos de la provincia de Castilla tienen a las casas de Salamanca y Valladolid ..." (A.E.E.S.S. leg. 138, f. 6).

auprès de Paul V, ce qui fut fait.

Les chapitres généraux de 1611 et 1612 organisèrent une alternance identique à celle de la province d'Andalousie, mais l'équilibre ainsi atteint allait rester bien précaire. La preuve en est qu'une dizaine d'années plus tard, le roi pressa son ambassadeur auprès du pape, le duc d'Albuquerque, de veiller à ce que le général maintienne cette alternative dont il vantait les mérites, et que certains essayaient, sans doute, de faire annuler (1).

Les autres ordres présents en Amérique connaissaient, eux aussi, l'alternance, et d'ailleurs, en général, dans les régions déjà citées. Comme les Dominicains, les Augustins la pratiquaient entre Extremeños et Andalous (2), et dans la province d'Aragon, où Aragonais, Valenciens et Catalans se partageaient tour à tour les responsabilités (3).

Les Mercédaires de la couronne d'Aragon observaient eux aussi la rotation entre Catalans et Aragonais. Lors du chapitre général de 1609, elle fut modifiée pour permettre aux frères navarrais, qui appartenaient à la même province, de pouvoir accéder, une fois sur trois, aux charges suprêmes (4). On doit, de plus, préciser que la province d'Aragon avait le droit, une fois sur deux, de faire élire le général de l'ordre parmi ses membres. Cette concession lui avait été faite parce que le fondateur de l'ordre était originaire de cette région. Elle n'hésitait pas à

(1) "... por ser tan necesaria y conveniente para la quietud y buen gobierno de las dichas casas y Provincia" (ibid f. 10).

(2) Sur cette question, cf. le traité intitulé Alternativa de la provincia de Andalucía del orden de los ermitaños de Nuestro Padre San Agustín, Sevilla, 1660. Le système n'empêchait d'ailleurs pas l'apparition de parcialidades d'Extremeños et de Sévillans, comme l'indique le provincial F. Juan de Butrón à l'issue du chapitre de 1641 (A. S. V. misc. arm. I, 90, f. 307-326).

(3) Cf. les documents sur le chapitre de 1623 (A. E. E. S. S. leg. 140, f. 167-175).

(4) Cf. Actes du chapitre général de 1609, § 41 (A. H. N. códices 564 B).

demander au roi d'intervenir pour défendre ce privilège historique (1).

Le fait catalan se manifesta aussi clairement dans les ordres lors de la célèbre révolte de 1640. La majorité des séculiers et des réguliers s'unirent à la rébellion, rendant vains les efforts du pouvoir central dont la politique avait consisté à nommer des Castellans à la tête des évêchés catalans (2).

Même les ordres menant la vie monastique la plus stricte firent l'expérience de ces problèmes. Ainsi, les cinq couvents cisterciens de Navarre réunis à la province d'Aragon entreprirent des démarches auprès des cortes navarraises afin qu'elles demandent, en leur nom, la tenue des promesses passées : la mise en pratique d'une alternance donnant, tour à tour, les fonctions de provincial à un Aragonais, un Catalan, un Valencien et un Navarrais. C'était, en somme, ce qu'avaient obtenu les Mercédaires en 1609, comme on l'a vu. Devant l'inutilité de leurs efforts, en 1642 les Cisterciens de Navarre en vinrent même à réclamer, mais en vain, leur séparation de la province d'Aragon (3). Une dizaine d'années plus tard, c'était au tour des Capucins de Navarre et de Guipuzcoa, qui dépendaient aussi de la province aragonaise, de vouloir former une entité distincte. Ils étaient lassés de demander, sans succès, la reconnaissance de leur originalité et de leurs droits bafoués par l'animosité régionale des Aragonais à leur égard ("la oposición de ambas naciones") (4).

(1) Cf. une lettre du roi au cardinal Borja (4 VIII 1618, A.E.E.S.S. leg. 142, f. 90).

(2) Sur cette question, on peut consulter l'ouvrage de A. Domínguez Ortiz, - El estamento eclesiástico, op. cit. p. 174. Il cite aussi plusieurs études sur le même thème. Pour notre part, nous indiquerons seulement les difficultés rencontrées en 1651 par le chapitre de la province Augustine d'Aragon (A.E.E.S.S. leg. 140, f. 176-185).

(3) Cf. A. Domínguez Ortiz, - El estamento eclesiástico, op. cit. p. 87 et deux articles de Tomás Moral, - "La congregación cisterciense de la corona de Aragón y los monasterios navarros entre 1569 y 1632," Príncipe de Viana, XXIX, 1968, n° 110-111, p. 5-27 et "Un capítulo de la historia de la congregación cisterciense de la corona de Aragón," Yermo, VI n° 1 1968 p. 77-108.

(4) Document du 8 XII 1655 (A.E.E.S.S. leg. 139, f. 200).

De son côté, la province des Bernardins de Castille retentit durant toute la seconde moitié du XVII^e siècle des discordes qui mirent aux prises, d'une part, les trente couvents de Galice et de la Tierra de Campos, d'autre part, les six communautés de Nouvelle Castille auxquelles s'allièrent parfois celles des Asturies et de la Rioja. Les premiers, bien plus nombreux pourtant, se plaignaient de l'hégémonie des secondes. Depuis 1651, la province était à la recherche d'un équilibre entre les parties. En 1668, Galiciens et Vieux-Castillans demandèrent au roi d'intervenir pour ramener la paix dans les esprits et les communautés déchirées :

"Envidiando el demonio nuestra paz y religiosa observancia con varios pretextos a introducido entre nosotros la semilla escandalosa de parcialidades con que están divididos los dictámenes y en evidente peligro de que lo estén las voluntades con lastimosa ruina de la paz, justicia distributiva, observancia regular y dispendio temporal" (1).

Cette démarche aboutit, le 14 octobre 1669, à une bulle bipartite de Clément IX, puis, à un bref du 14 février 1671 ordonnant aux factions de faire "un silence perpétuel" sur cette affaire, maintenant que chacun se trouvait sur un pied d'égalité. Pourtant, l'époque des déchirements n'était pas close.

En 1699, Campesinos et Gallegos revinrent à la charge. Les derniers nommés envoyèrent à Rome deux procureurs chargés de faire valoir les légitimes aspirations de leurs compatriotes soutenus par des représentations véhémentes des députés de diverses villes du royaume de Galice réunis à la Corogne. Ils dénonçaient, tout à la fois, le mépris manifeste ("el notable desprestigio") dont ils étaient victimes, l'impossibilité où ils étaient d'accéder aux responsabilités, et, même, d'entrer dans

(1) Document examiné par le Conseil le 18 IV 1668 (A.H.N. consejos 51 358, R^o2).

l'ordre ("la negación de hábitos y otros empleos"). Ils affirmaient enfin leur droit imprescriptible à assurer la direction des couvents de la région où ils étaient nés (1). Cette affaire prit d'ailleurs à ce moment-là une ampleur considérable et une tournure politique très marquée. L'ambassadeur à Rome, le duc d'Uceda, accusa en effet les Galiciens de faire le jeu du parti "allemand", dans la perspective imminente de la guerre de succession (2). Etant donné la position géographique de la Galice, cela constituait une menace non négligeable. La seule solution était, selon le duc, la partition de la province des Bernardins, afin de mettre un terme aux récriminations galiciennes.

Indiquons, pour terminer, qu'en ce début du XVIII^e siècle, les Bernardos n'étaient pas les seuls à être secoués par les rivalités régionales. Les Minimes de Saint François de Paule, dont on a déjà parlé, avaient obtenu que leur général, élu tous les six ans, soit alternativement italien, français et espagnol. Or, en 1734, la province de Castille se plaignit avec amertume ^{de ce} que, depuis Philippe II, le choix se soit toujours porté sur les religieux des autres provinces espagnoles (3).

(1) Sur les plaintes galiciennes, cf. celles du "royaume de Galice" examinées par le Conseil le 3 VIII 1703 et celles des députés des villes du royaume. La Corogne, 2 V 1702 (ibid. R°4).

(2) Lettre du duc d'Uceda, Rome, 28 VII 1703 (ibid. R°5). Les documents cités dans la note précédente affirment que le duc est l'interprète des Néo-Castillans à Rome.

Sur cette longue querelle, on pourra consulter A. Domínguez Ortiz. - El estamento eclesiástico op. cit. p.86 ; Jesús Cano. - "Monjes bernardos : una cuestión de hábitos". Cuadernos de estudios gallegos, IX, 1954, p. 141-144 et E. Martín . - Los bernardos españoles, Palencia, 1953. Cf. aussi A.E.E.S.S. leg. 137, f. 339 sq.

(3) Consulta du 10 V 1734 (A.H.N. consejos 51 358, R°7). A cette époque, l'alternance s'étendait en Espagne à d'autres domaines. Elle existait par exemple entre les professeurs thomistes et les Jésuites qui devaient toujours être en nombre égal dans les universités de Saragosse, Alcalá et Valence. Cf. une Relación /.../ en favor de la alternativa du P. Esteban de Ibarra au début du XVIII^e siècle (A. P. T. fonds Astrain 16).

C - LES PROLONGEMENTS AMERICAINS DES REGIONALISMES ESPAGNOLS.

Ces problèmes, dont nous n'avons donné que quelques exemples, étaient en fait une des manifestations des régionalismes alors si vivaces dans la péninsule. Ceux-ci se transportaient bien sûr de façon toute naturelle en Amérique, où ils resurgissaient sous des formes parfois inattendues et pour des motifs variés, selon le lieu et le moment. Dans le courant de cette étude, nous aurons l'occasion d'en voir plusieurs exemples. Dès à présent, on peut en citer d'autres, en particulier, le plus connu, la "guerre" des vicuñas (c'est-à-dire Andalous, Extremeños et créoles) contre les vascongados dans la région de Potosi entre 1622 et 1625 (1). Quarante ans plus tard, en 1665, le même phénomène se manifesta de nouveau, au bord du lac Titicaca, à Laicacota, lors de la fameuse rébellion des frères Salcedo (2). En 1637, dans la bourgade minière de Chocaya, c'étaient les Extremeños et les Andalous qui s'entre-tuaient sans quartier (3).

Les oppositions régionales espagnoles avaient, bien sûr, des répercussions et des prolongements directs dans les ordres de la colonie.

En Amérique centrale, par exemple, on retrouve des échos très nets des dissensions et des rivalités dont nous avons traité entre les Dominicains de Salamanque et de Valladolid. Dans un mémoire au roi,

(1) Sur cette question cf. Alberto Crespo Rodas. - La guerra entre vicuñas y vascongados (Potosí 1622-1625) Lima, 1956 ; Gunnar Mendoza ; Guerra civil entre vascongados y otras naciones de Potosí. Documentos del Archivo Nacional de Bolivia, 1622-1641, Cuadernos de la colección de cultura boliviana, n° 5, Potosí, 1954 et, à partir de ces deux ouvrages, une analyse personnelle de Marie Helmer. - Luchas entre vascongados y vicuñas en Potosí, Revista de Indias XX n° 81-82 juil. -déc. 1960 p. 185-195.

(2) Guillermo Lohman Villena. - El conde de Lemos virrey del Perú ; Madrid, 1946, chap. XI-XV p. 151-215.

(3) Sur cette affaire cf. une lettre de l'oidor don Francisco de Sosa, Chocaya, 12 II 1637 (A.G.I. Charcas 55).

les créoles de la province de Saint Vincent de Chiapas et du Guatemala dénonçèrent les effets de l'alternance établie entre les deux illustres couvents de la métropole. Chacun d'eux profitait du provincialat d'un de ses membres dans cette lointaine province américaine pour y envoyer des missionnaires, et augmenter ainsi le nombre de ses fils. Le but était, bien entendu, de l'emporter sur les religieux venus de l'autre communauté lors du chapitre provincial suivant, et de conserver ainsi les postes clés. Forts de leur importance numérique, les Espagnols se retrouvaient néanmoins unis pour repousser l'éventualité d'une alternative où les créoles auraient eu leur place (1).

Toujours chez les Dominicains, mais dans la province de Saint Antonin, c'est-à-dire en Nouvelle Grenade, le chroniqueur F. Alonso de Zamora nous précise qu'il y avait, au cours des années 1615-1630, une très forte rivalité entre les religieux andalous et ceux des autres provinces espagnoles, en particulier les Aragonais (2). Sans doute pour y mettre bon ordre, en 1622, le visitador F. Luis Pinto avait imaginé un système d'alternance d'ailleurs assez confus, qui était censé ménager les intérêts des divers groupes en présence. Voici ce que disaient les ordres

(1) Cf. un mémoire intitulé Los religiosos criollos de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Santo Domingo (B. A. H. col. jesuitas, t. 156, doc. I). Pour être juste, il faut ajouter que nous avons retrouvé les listes nominales de tous les missionnaires espagnols envoyés dans cette province au cours de la première moitié du XVII^e siècle. Pour chacun, le couvent d'origine est indiqué. L'accusation des créoles n'est pas explicitement confirmée par l'analyse de ces documents. (A. G. I. Indiferente general 2873). L'étude des livres de professions permettrait seule d'en savoir plus.

(2) Cf. F. Alonso de Zamora. - Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada ; Caracas, 1930, lib. V cap. I p. 401.

donnés au procureur provincial :

"... Acerca de la alternativa, la pedirá Vuestra Paternidad a Nuestro Padre Reverendísimo en la forma y manera que está en la instrucción que nuestro muy Reverendo Padre Vicario General dio a nuestro Padre Provincial firmada de ambos y sellada con el sello menor de esta Provincia, que es como se sigue : que la elección próxima futura se aga en un Padre de los benidos de las Provincias de España a ésta y luego para la otra elección siguiente se aga en un Padre de los que an tomado el hábito en ésta y luego para la otra elección se echen suertes entre los Padres de la Provincia de España y los Padres de la Provincia de Bética y a la Provincia que le cupiere la suerte, de los Padres de ella se elija Provincial"(1).

Il était même prévu qu'à l'avenir les missions venues d'Espagne devraient compter un nombre égal d'Andalous et de Castellans de même rang pour éviter que, par ce biais, l'une des deux parties ne cherche à supplanter l'autre.

"Yten, que los Religiosos que Vuestra Paternidad ubiere de traer a esta Provincia sean de las dos Provincias de Castilla y Andaluzía de por mitad, tanto de una como de otra, para que la alternatiba tenga sujetos de todas tres Provincias, de los quales los quatro o seys lectores, los tres de una Provincia y tres de otra ..."(2).

A vrai dire, il semble bien que tout soit resté à l'état de projet. En effet, si les derniers provinciaux péninsulaires furent quelquefois aragonais comme F. Gabriel Jí menez (de Gotor) ou F. Francisco de Garayta (de Huesca), la plupart furent andalous comme F. Tomas Vaca (de Marchena), F. Cristóbal Gallegos (de Baeza), F. Leandro de Garfias (de Lepe) ou

(1) Instrucción para el padre fray Diego de Otaola Predicador General de esta Provincia y Procurador General de ella /.../ dada por el presentado fray Christóbal Gallegos Procurador Provincial de esta dicha provincia de San Antonino, Santa Fe. 28 VI 1623 (A. G. O. P. XIII, 017025).

(2) Ibid.

F. Mateo de Valenzuela (de Cordoue). Dans les pages que nous consacrerons à cette province, nous aurons l'occasion de revenir sur ces péripéties. On verra alors comment la suprématie andalouse fut de courte durée, dans la mesure où, pendant la décennie 1630-1640, les créoles allaient s'imposer de façon définitive.

Chez les Franciscains, dans une lettre du 2 XII 1571 au président du Conseil des Indes, F. Alonso de Aguilar, qui était alors à la tête de la province espagnole de Santiago, attira l'attention sur le fait que la diversité des origines était souvent une entrave à la bonne entente dans les missions américaines. Pour l'éviter, et améliorer d'autant le travail évangélique, il proposait que chaque province d'outre-mer soit pourvue de religieux provenant tous de la même région d'Espagne (1).

Cette démarche n'était pas sans fondement. Nous en avons trouvé deux confirmations presque contemporaines. En 1576, F. Esteban de Asensio, missionnaire franciscain dans la région de Bogota, demanda du renfort pour son ordre. Il précisa, cependant, que les nouveaux venus devraient être originaires des contrées de Tolède et de Valladolid. Par la même occasion, il demanda de rapatrier en Europe un certain nombre de Frères Mineurs andalous et portugais travaillant en Nouvelle Grenade. F. Esteban les accusait de mettre en péril la quiétude et la fraternité dans la province (2).

Une quinzaine d'années plus tard, à Quito cette fois, cinq Franciscains castillans, les frères Diego Malo de Molina, Jerónimo del Portillo, Juan Ortiz de Valdivieso, Alonso de León et Pedro Arias, se lamentent du mauvais accueil que leur ont réversé les religieux andalous

(1) A.G.I. Indiferente general 1094 cité par Juan Friede. - "Los franciscanos" op. cit.

(2) Santa Fe, 22 I 1576 (A.G.I. Santa Fe 233, R° 3, doc. 43).

déjà en place. Ils racontent par le menu les tracasseries dont ils sont victimes, et concluent en présentant une requête qui rejoint celle formulée déjà par F. Antonio del Aguilar :

"Sería provecho muy grande que los frailes que vienen del Andalucía tengan una provincia por sí, por que son manifestas las vexaciones y molestias que los dichos frailes /.../ nos suelen hazer, y todo esto es causa que entre unos y otros frailes de diferentes provincias se Rebuelben Ruidos y enbaraços, malos, muchos, de apaziguar /.../ que bivan en una provincia por sí los dichos frailes andaluzes Religiosamente y en paz" (1).

Dans leur cas, ces difficultés n'étaient en somme qu'un retour des choses. Cinq ou six années auparavant, l'ancien provincial F. Luis Martínez avait, en effet, déclaré une véritable guerre aux Andalous. En 1587, dans les 300 accusations (artículos de cargo) formulées contre son comportement, ce reproche lui est adressé à plusieurs reprises. C'est le cas aux cargos n° 169 et 219 (2). Il aurait proclamé que l'on devait renvoyer en Europe tous les frères andalous de la province. Il était disposé à le faire, et par tous les moyens ("como pudiese"). A la lecture de ce long document, on s'aperçoit que sa manière de traiter le "problème andalou" était bien dépourvue de toute aménité.

On peut dire que cet antagonisme entre Castellans et Andalous était un fait dans presque tous les ordres missionnaires. Ainsi, les Augustins d'Amérique étaient , au début, tous soumis à l'autorité du provincial de Castille. C'est pourquoi, pour éviter sans doute des difficultés, le roi avait interdit au provincial d'Andalousie de laisser partir pour les colonies des religieux relevant de son autorité (3). Il faut ajouter que, sur place en Amérique, les Andalous étaient nombreux à prendre

(1) Quito, 1 I 1591 (A.G.I. Quito 83).

(2) A.G.I. Lima 1625.

(3) R.C. Madrid 4 II 1588 in Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias ... (1681) op. cit., t. I, lib. I, tit. XIV, l. XI, p. 62.

l'habit de Saint Augustin, C'était normal, étant donné la composition régionale de l'émigration espagnole, mais cela ne simplifiait guère les choses (1).

Dans d'autres ordres, ces rivalités avaient conduit à une véritable alternance entre Castellans et Andalous. Les commissaires généraux franciscains du Pérou et les vicaires généraux de la Merci étaient choisis tour à tour dans chacune des deux provinces. Nous reparlerons de cette question dans un chapitre ultérieur.

Il est même arrivé qu'à l'occasion de l'alternative entre créoles et métropolitains, les représentants des diverses provinces péninsulaires en viennent à se jalouser, sous prétexte que, par exemple, Castellans et Andalous avaient été servis de façon inégale dans le partage des offices réservés aux Espagnols. Ce fut le cas lors de l'instauration de l'alternance chez les Augustins de Mexico. Dans une lettre du 31 V 1675, adressée à l'assistant F. Ignacio de la Cerda, le définitoire augustin de la capitale de Nouvelle Espagne souligna le paradoxe de cette attitude et ses dangers pour l'avenir. En effet, l'alternative entre créoles et Espagnols était toute récente et encore bien fragile, puisque plus d'un demi siècle avait été nécessaire pour l'imposer :

"Se ha movido un zuzurro de carta rota que teme esta provincia no llegue a carta viva (como succede en las Philippinas) y sea de nuevas y mayores discordias, sobre si son más los castellanos electos o los andaluces, materia que si se pone en práctica, cada Reyno pretenderá introducir alternativa por lo que le toca y, haviéndose apagado con tanta serenidad este fuego, se encenderán volcanes /.../ se sirva, con la mayor fuerza que se pueda, extinguir esta chispa en las primeras centellas ...
(2).

(1) D'après une enquête que nous avons faite dans le premier libro de profesiones (1573-1620) des archives des Augustins de Lima (A. S. A. L.) de 1573 à 1600, 83 Andalous y prennent l'habit contre seulement 53 Castellans.

(2) A. G. O. S. A., Aa 47.

Tous les exemples que l'on vient de fournir sont révélateurs de tensions qui allaient durer longtemps. Cependant, les relations toujours plus difficiles entre Espagnols et créoles devaient contribuer à les estomper, dans la mesure où les premiers se virent dans l'obligation de resserrer leurs rangs pour faire face aux Hispano-américains.

Il n'en reste pas moins qu'à la fin du XVII^e siècle encore, dans les conseils adressés aux religieux chargés de recruter des missionnaires, le procureur augustin F. Alvaro de Benavente signalait que l'un des écueils majeurs de ce genre d'entreprise résidait toujours dans les animosités entre provinces espagnoles. Elles se perpétuaient outre-mer et risquaient de dénaturer le sens, ou d'affaiblir l'efficacité, des missions (1).

D - LES REGIONALISMES CREOLES.

Il serait vain de croire qu'il n'y eut pas en Amérique de dissensions entre les créoles des différentes régions. Le criollismo est d'abord suscité par un exclusivisme pouvant se manifester dans tous les domaines et à tous les niveaux. Lorsque nous étudierons les problèmes de la prélation des créoles dans les emplois de la colonie, c'est-à-dire de la préférence dont ils entendaient bénéficier lorsqu'une charge quelconque était à pourvoir dans leur pays, nous aurons maintes fois l'occasion de constater que les Hispano-américains concevaient leurs privilèges non seulement dans le cadre de leur audiencia natale, mais aussi dans celui de leur région, de leur évêché ou même, tout simplement, de leur ville.

Cela transparaisait, bien entendu, dans les ordres et il est parfois arrivé de voir les frères créoles d'une contrée s'opposer à ceux

(1) Document cité par Manuel Merino. - "Alistamiento misionero en el siglo XVII o avisos para comisarios reclutadores" Mis. hisp., II, 1945, n° 5, p. 291-364.

d'une autre. Un exemple ? En 1678, un visitador fut envoyé chez les Augustins du Chili afin d'enquêter sur les événements qui avaient perturbé d'une manière très grave la vie de la province depuis le chapitre de 1671 au cours duquel les religieux en étaient venus aux mains dans la salle capitulaire, et avaient même malmené les oidores venus les calmer (1). A l'occasion des enquêtes, et pour répondre par avance aux accusations qui seraient portées contre lui, le meneur de 1671, F. Carlos de Morales, dénonça le visitador et les menées du petit groupe qui l'entourait. Le texte d'une de ses lettres pourrait faire croire que l'on est en présence d'un affrontement classique entre métropolitains et Américains (2). On retrouve sous sa plume tous les topiques antiespagnols. N'accuse-t-il pas, entre autres, le visitador F. Antonio de la Encina d'antipathie envers les créoles ? Pourtant, une étude moins superficielle révèle que le visitador, les principaux adversaires de F. Carlos de Morales, les frères Agustín et Nicolás del Molino ainsi que le provincial nommé par le général pour rétablir l'ordre, F. Nicolás de Ulloa y Hurtado de Mendoza, étaient tous, eux aussi, créoles, mais de la province de Lima ... et

(1) Dans les Autos de la visita de F. A. de la Encina, il est notamment écrit : " ... entre algazara y gritos y entre espadas y palos que en las manos llevaban los Religiosos sus aliados F. C. de Morales se salió a las calles y sin que los señores de esta Real Audiencia que se allavan presentes los pudiesen detener en su arrojo, se fueron atropellándolos y arrojádoslos por el suelo sin reparar representan la Real persona del Rey Nuestro Señor" (A.G.O.S.A. , Aa 50).

(2) "El visitador ... hizo causa formada de algunos religiosos mal contentos siendo los más de la provincia de Lima que, per no aver cavido en ella, se an venido a ésta para continuos alborotos, por ocupar los mejores officios sin estar prohijados los más de ellos". Il dénonçait aussi : "La ambiciosa antipatía que tienen a los criollos introduciéndose por su plata con los gobernadores y demás superiores de la republica con tratos y contratos como los más exercitados mercaderes sin que esto se pueda remediar" (23 IV 1678 ibid).

Sur tous ces événements, cf. Victor Maturana, - Historia de los Agustinos en Chile op. cit. t. 1, cap. LIII et t. 2, cap. 1.

non point des péninsulaires (1).

Il faut dire qu'il y avait depuis longtemps un contentieux entre ces deux provinces augustines. En effet, au début du XVII^e siècle, le vicariat du Chili qui ne comportait alors que les couvents de Santiago et de Coquimbo, avait été le théâtre d'une véritable sécession, d'une "conspiration", pour reprendre les termes du définitoire liménien de l'ordre. Les "mutins", inspirés et dirigés par le père Bartolomé Montero avaient été durement sanctionnés pour leurs velléités d'indépendance qui se concrétisèrent pourtant peu après (2).

La vice-royauté de Lima n'a pas eu, bien sûr, l'apanage de ce type de frictions. A Cuba, ce sont les Augustins de La Havane qui se plaignent au roi des provinciaux de Nouvelle Espagne dont ils dépendent. Les prieurs de la communauté havanaise, nommés à Mexico lors des chapitres, sont originaires de Nouvelle Espagne, et ne pensent qu'à eux-mêmes ou à leur carrière, au lieu de veiller à la prospérité du couvent dont ils ont la charge (3).

(1) Quelque temps auparavant, les Augustins créoles de Quito avaient aussi refusé une inspection de F. Nicolás de Ulloa pour des raisons analogues. Ils avaient argué pour cela de son favoritisme à l'égard de ses compatriotes de Lima et de l'inimitié des frères quiténiens (la enemiga y deseo de vengansa) envers les Liméniens. Cf. un gros dossier du mois de mars 1678 sur les procedimientos de F. Nicolás (A.N.H.Q. - religiosos 2).

(2) Sur ces événements, cf. la Sentencia contra los padres que se revelaron en Chile para dividir la provincia de ésta 15-17 V 1614 (A.S.A.L. libro becerro n° 2 (1606-1622) f. 24_r-27_v). Tous les religieux qui avaient pris le parti des sécessionnistes furent privés de voix active au chapitre, le prieur de Santiago fut déposé. F. Bartolomé de Montero fut exilé du Chili ("como a principal cabeça de la conspiración y perturbador de la paz"). Cf. aussi Victor Maturana. - Historia de los Agustinos en Chile op. cit. t. 1 cap. XVI.

(3) Cf. une lettre du roi à l'agent à Rome (16 VII 1687 A.G.I. Indiferente general 2852, f. 280_v-281_v).

Il est arrivé, aussi, que l'alternance s'inscrive non seulement dans la perspective d'une pondération des droits respectifs des Espagnols et des créoles, mais également des diverses composantes du criollismo local. Ainsi, chez les Prêcheurs de Nouvelle Espagne il avait été décidé que le couvent de Puebla, mécontent de la prépondérance de celui de Mexico, se verrait réserver un tiers des vicarías et de toutes les autres charges provinciales lors des chapitres. Lorsque l'alternance entre Espagnols et créoles fut instituée, on eut en fait une rotation fort complexe, puisqu'elle devait tenir compte à la fois de l'alternance entre les deux "nations", espagnole et créole, mais aussi de celle entre les deux couvents de Puebla et Mexico. Les provinciaux devaient être choisis deux fois sur trois parmi les fils du couvent de la capitale, et une fois parmi ceux de la communauté de Puebla. Ce système, confirmé par les chapitres généraux de Rome en 1644 et de Valence en 1647, ne fut pas d'une application facile, les frères de Mexico étant bien décidés, si l'on en croit ceux de Puebla, à restaurer leur ancienne hégémonie (1).

Au début de la seconde moitié du siècle, les relations entre les deux communautés étaient tendues au point que le général se vit dans l'obligation de diviser la province en deux, Mexico et Puebla prirent ainsi la tête de deux provinces autonomes. On aurait pu croire l'affaire classée. Il n'en était rien. En effet, pendant trois quarts de siècle encore, Puebla et Mexico allaient se disputer le collège de San Luis à Puebla qui,

(1) Pour un historique détaillé de cette question, cf. A.G.O.P. XIV, I p. 753-794 et F. Giovanni Nolano, - Exordium alternativa inter natos in Hispania et in Indiis, in provincia mexicana (*ibid.* p. 795-822 et A.R.S.I. fondo gesuitico 1467(63-64).

Cf. aussi une lettre du roi d'Espagne au général des Prêcheurs. 3 X 1647 (A.G.I. Indiferente general 2873, lib. III, f. 143_r-144_r).

A la fin du XVIII^e siècle, un problème de pondération du même type apparut dans la province franciscaine de Saint Antoine au Brésil. L'alternance bipartite entre Portugais et Brésiliens instaurée en 1796 fit bientôt place, à la demande de la province, à une alternance tripartite entre Portugais, Baianos et Pernambucanos. Cf. Bonifacio Mueller, - Provincia franciscana de Santo Antônio du Brasil ; Recife, 1957, cap. VIII, p. 155-164.

affirmaient-elles toutes deux, dépendait de leur autorité (1).

A la fin du XVIII^e siècle, au Chili, les Franciscains, presque tous créoles, de la province de la Santísima Trinidad, devaient connaître une alternance entre les frères originaires du sud et ceux du nord. La rue de Saint Augustin à Santiago, grâce à son tracé est-ouest, servait officiellement de "frontière" (2).

Au cours de la période qui nous intéresse de manière plus précise, nous n'avons trouvé qu'un exemple de ce type dans la vice-royauté de Lima. Le 20 juin 1675, le général des Prêcheurs écrivit qu'à plusieurs reprises, son prédécesseur, Jean Baptiste de Marinis, avait reçu une demande d'alternance entre deux régions de la province dominicaine de Nouvelle Grenade. Par souci de prudence, pour éviter de donner suite à une requête peut-être partisane, il avait demandé l'avis du définitoire provincial qui avait confirmé le bien fondé du projet (3). En conséquence, le général F. T. de Rocaberti décida l'alternative entre

(1) Sur la division de la province cf. un mémoire imprimé de 1695 (A.G.O.P. XIV, Q₁, p. 498-517); Baltasar de Tobar. - Bulario Indico Séville, 1960 t. II p. 325 ; une lettre de D. Gaspar de Sobremonte, Rome, 25 II 1659 (A.G.I. Indiferente general 2949) et les actes du chapitre général de 1677 (M.O.P.H. XIII p. 192). En 1721, le litige pour le collège de San Luis n'était pas encore terminé. Le chapitre général réuni cette année là demanda aux instances suprêmes de l'ordre d'y mettre fin dans les meilleurs délais (ibid. p. 421).

(2) Cf. Javier Echenique. - "Notas sobre la "alternativa" en las provincias religiosas de Chile indiano"; Historia (univ. cat. de Chile) II, 1962-1963, p. 186-187.

(3) "Con instancia y humildad pidieron en nombre común de la provincia la dicha alternativa perpetua y roborada con perenne estabilidad (hablando con las mismas palabras del dicho definitorio) como medio único para obtener perpetuamente la paz y la unión según manifiestamente consta de las actas del capítulo que se celebró el año de 1671" (A.G.I. Indiferente general 2940).

les religieux appelés hijos del reino (1) et ceux qualifiés de hijos de la costa (2). Trois noviciats étaient prévus, deux pour les premiers et un pour les seconds. Un problème restait toutefois à résoudre, celui des frères espagnols. Ceux d'entre eux, qui se trouvaient déjà dans la province, ou bien y seraient envoyés en mission, furent agrégés aux hijos de la costa. Ces derniers étaient, en effet, beaucoup moins nombreux que les hijos del reino, et c'était un moyen de rétablir l'équilibre. Quant aux frères européens qui prendraient l'habit en Nouvelle Grenade, ils feraient partie du groupe avec lequel ils avaient fait leur noviciat.

*

*

Tous ces exemples choisis à dessein dans les ordres les plus divers et des pays fort différents de la chrétienté européenne, replacent les problèmes suscités par l'alternative en Amérique espagnole dans un contexte où ils n'avaient rien d'exceptionnel ni de novateur. Les motifs avoués et les mobiles cachés, les méthodes, les débordements lors des crises, les solutions imaginées tantôt pour apporter l'apaisement, tantôt pour favoriser tel ou tel parti, avaient force points communs sur les deux rives de l'océan et n'avaient guère varié durant plusieurs siècles. Des chapitres ultérieurs auront l'occasion de le confirmer.

Il est aussi intéressant et important de souligner qu'il n'y avait aucune solution de continuité entre les rivalités régionales que connaissaient les ordres en Espagne et celles dont nous aurons à traiter.

(1) "Todos aquellos que huvieren professado por los conventos debajo de el gobierno del Presidente de Santa Fe y de aquellos que gobiernan la ciudad de Tunja y Mariquita" (ibid.).

(2) "Todos los que huvieren professado por los conventos de los gobiernos de Cartagena y Santa Martha" (ibid.).

Non seulement elles se ressemblaient, mais étaient aussi, dans bien des cas, concomitantes et parfois, même, imbriquées.

D'où venait, alors, l'originalité des luttes du criollismo régulier par rapport à celles que sécrétaient au même moment les régionalismes métropolitains dans les couvents ? D'abord du cadre géographique et social où elles avaient lieu, ensuite des liens particuliers avec le pouvoir central dans lesquels elles s'inscrivaient et, surtout, de l'apparition puis de la revendication d'un type social et humain nouveau, le créole. Dans le vaste ensemble pluricontinental de l'Empire, il se voulait à la fois espagnol et américain. A ce double titre ambigu, et, dans une certaine mesure, contradictoire, il entendait se voir reconnaître une place que rien ni personne ne viendrait plus minimiser ni contester. Enfin, soulignons que le criollismo ne voyait pas s'opposer, comme c'était le cas en métropole, des ressortissants de tel royaume de la couronne contre ceux de tel autre, mais les créoles à l'ensemble des péninsulaires, un pays américain contre toute l'Espagne. Cela concourait à donner à leur lutte une portée beaucoup plus grande et faisait naître bien des malentendus.

Tel était donc le monde conventuel de la vice-royauté de Lima, au moment que nous avons choisi d'étudier.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'extraordinaire présence des ordres dans tous les aspects de la vie coloniale. Cela est dû, avant tout, au nombre sans cesse croissant des réguliers et à leur étroite intégration dans la société. Leurs liens familiaux les rattachent au siècle. Leurs activités économiques se manifestent aussi bien au niveau des paroisses indiennes que dans les circuits généraux des échanges. L'imprégnation du phénomène religieux dans la vie intérieure individuelle contribue pour sa part à la cohésion et au rythme des comportements collectifs du monde hispano-américain. Là encore, les ordres jouent un rôle de premier plan.

Il n'en reste pas moins que la vie des communautés nous est apparue multiforme. Leur diversité tient à celle des situations faites, à l'intérieur des couvents, aux nombreuses catégories de personnes qui s'y trouvent rassemblées. Elle est aussi fonction des paysages économiques et sociaux, très variables, de l'immense vice-royauté qui s'étendait sur le territoire de neuf républiques actuelles.

Qu'y avait-il de commun entre le provincial de Lima, issu d'une riche et influente famille créole, le convers mulâtre ou métis réduit aux obscures besognes du service conventuel et l'humble lai espagnol d'un tout petit couvent du nord de l'actuelle Argentine ou du sud chilien obligé parfois de mendier sa soupe auprès des vecinos de la "ville" à peine moins démunis que lui ? Etait-ce la même chose qu'être Jésuite, Augustin, Franciscain, Dominicain, Mercédaire ou hospitalier de Saint Jean de Dieu ?

Les chapitres qui précèdent ont maintes fois montré que les sources de conflit, ou du moins de tension, étaient nombreuses et constantes. Quand il sera question des problèmes nés du criollismo, il faudra toujours en tenir compte, et avoir présent à l'esprit que cette grande question viendra s'y surajouter, qu'elle s'en nourrira, envenimera, dans bien des cas, des oppositions latentes suscitées par d'autres motifs, ou donnera un nouveau masque à de vieilles rancunes.

Partout présent et multiforme, le monde des réguliers, tel que nous l'avons vu se dessiner, semble être tout à fait représentatif de son temps et de son milieu.

Le but, un des buts, de cette première partie, était aussi de faire comprendre ce que nous affirmions au début de cette étude, en écrivant que les religieux et leurs problèmes offraient l'une des meilleures possibilités de saisir, de l'intérieur, et à tous les niveaux, le monde hispano-américain.

Plus qu'un apport à l'histoire d'un aspect de l'Eglise dans l'Empire, la présente recherche souhaite contribuer à une meilleure connaissance des sociétés et des mentalités du coloniaje américain.





Buga et Toro, au nord de Cali,
 dépendaient aussi de Quito

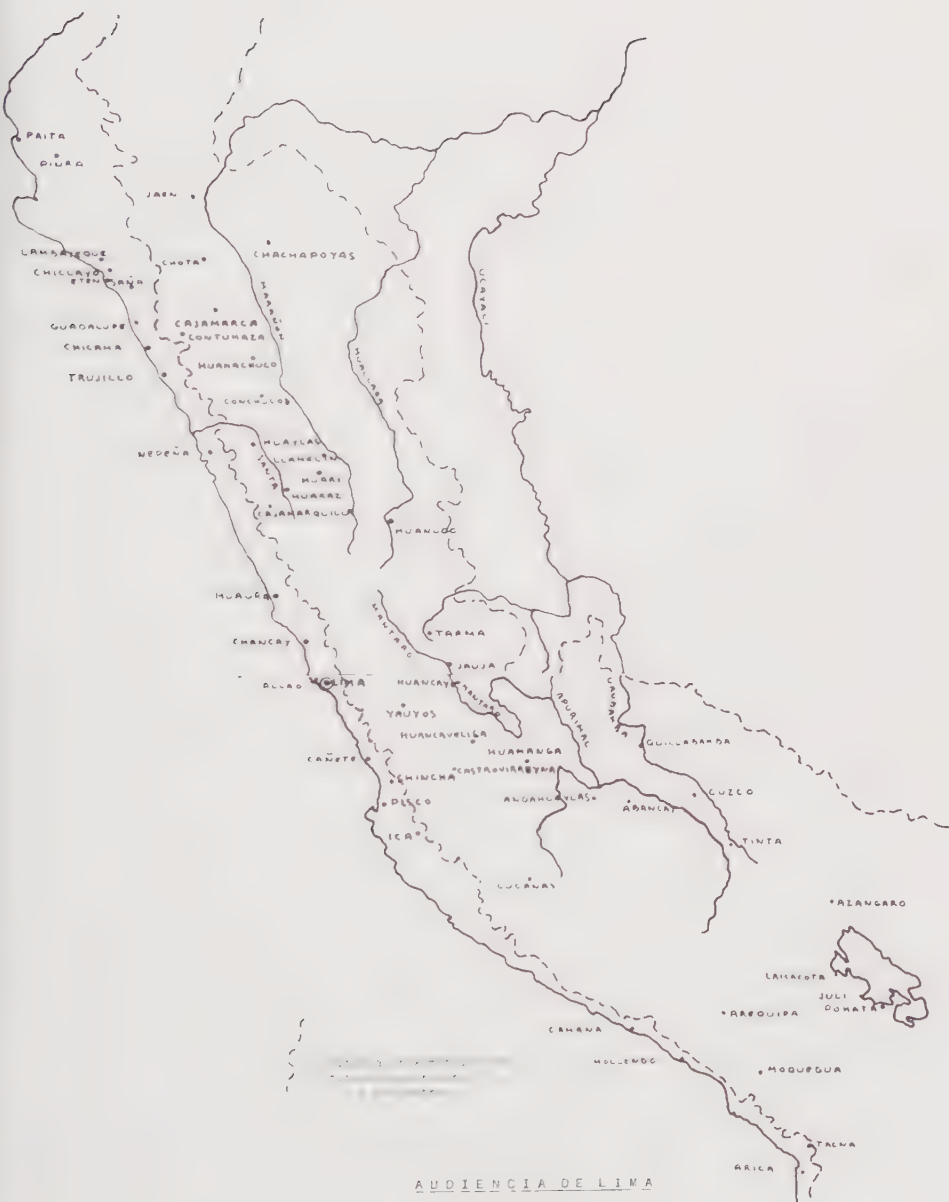
-325-



- 327 -

AUDIENCIA
DE
SANTIAGO





SECONDE PARTIE

LA NAISSANCE DES PROBLEMES

Les différends nés de la rivalité entre les créoles américains et les Espagnols de métropole au sein des divers ordres religieux, les heurts d'une violence parfois extrême qu'ils ont suscités, ne peuvent être compris si l'on néglige d'en rechercher dès l'origine les symptômes, si l'on ne retrace, autant que faire se peut, le long cheminement souvent à peine perceptible qui les a précédés et a vu, de part et d'autre, la lente montée des passions. A cette condition, seulement, ces luttes prendront leur sens véritable.

Des faits aussi graves que ceux dont nous aurons à traiter : manoeuvres d'intimidation, violences physiques, batailles rangées entre clans opposés, tentatives d'assassinat, incendies criminels et émeutes dont la fureur déborda souvent de l'enceinte des cloîtres pour embraser aussi les laïcs, n'ont pu surgir du jour au lendemain. Tout cela ne pouvait être que l'aboutissement de situations qui, après une latence souvent fort longue, ont conduit à des crises, à des explosions de violence où les passions jusque-là contenues ont pu se déchaîner et s'exacerber.

Jusqu'à présent, plus soucieuses de l'événement, de ses aspects dramatiques et souvent hauts en couleurs, la plupart des études consacrées au criollismo conventuel se sont surtout attachées à peindre les moments de crise, certes fort significatifs, mais sans montrer, du moins avec toute la précision nécessaire, comment les choses avaient pu

s'envenimer à ce point. Dans la mesure du possible, nous essaierons d'éviter ce défaut. Les pages qui vont suivre s'efforceront de retrouver les premières traces de l'antagonisme entre les religieux espagnols et créoles au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle et au début du XVII^e. Afin de dresser un tableau d'ensemble aussi complet que possible, nous débordons des limites de la vice-royauté liménienne pour nous intéresser aux autres contrées de l'Empire : la Nouvelle Espagne et les Philippines.

Nous montrerons, aussi, comment les balbutiements de ce criollismo conventuel s'articulent avec les racines mêmes de l'esprit revendicatif des Espagnols d'Amérique, et s'inscrivent dans le cadre plus vaste d'une précoce prise de conscience des intérêts particuliers de la société coloniale dont les premières manifestations contiennent déjà, en puissance, les principales lignes de force de son développement futur.

SECONDE PARTIE

LA NAISSANCE DES PROBLEMES

CHAPITRE I : A PROPOS DE QUELQUES TERMES DU VOCABULAIRE

COLONIAL p. 337

CHAPITRE II : DE L'ESPRIT COLON A LA REVENDICATION

CREOLE p. 355

a - Les racines de "l'esprit colon"..... p. 356

b - L'apparition du phénomène créole au Pérou..... p. 363

c - La question de la perpétuité des encomiendas..... p. 367

d - Les réactions au népotisme..... p. 377

e - Le problème des gentilshommes lanciers..... p. 380

f - Les premiers manifestes du créolisme conscient... p. 385

CHAPITRE III : L'APPARITION DU CRIOLLISMO CONVENTUEL :

LA PROVINCE DOMINICAINE DE LIMA

(1565-1625) p. 389

a - Les premiers symptômes (1565-1609)..... p. 389

b - Le temps des crises (1609-1625)..... p. 401

CHAPITRE IV : LE CRIOLLISMO CONVENTUEL DANS L'EMPIRE :

(FIN DU XVI^e SIECLE - DEBUT DU XVII^e)...... p. 417

a - La vice-royauté de Lima..... p. 417

b - Le problème créole dans le reste de l'Empire :

Nouvelle Espagne et Philippines..... p. 423

c - Les échos du criollismo en Espagne..... p. 442

CHAPITRE V : LES PROVINCES FRANCISCAINES DE LIMA ET

<u>DE CHARCAS (1600-1640)</u>	p.4 51
a - <u>Frailes chapetones</u> et fils de la province	p.4 52
b - Les premières manifestations <u>criollistas</u>	p.4 61
c - La contre-attaque des frailes <u>intrusos</u>	p.4 66

CHAPITRE VI : LES DEBUTS DE L'ALTERNATIVE DANS LA

<u>VICE ROYAUTE DE LIMA</u> . (1617-1650) ...	p.4 73
a - Les Dominicains de Quito	p.4 74
b - Les Augustins et les Franciscains de Quito, ...	p.5 01
c - Les Augustins du Pérou et de Nouvelle Grenade, ...	p.5 10

CHAPITRE I

A PROPOS DE QUELQUES TERMES DU VOCABULAIRE COLONIAL

Avant d'entrer dans le labyrinthe des faits, il est indispensable de faire, ne serait-ce que brièvement, l'histoire de la notion et du mot criollo, du moins à leur origine, et d'essayer de les définir par rapport aux autres termes employés alors pour nommer les différentes catégories d'Européens vivant en Amérique.

★

★

★

Le phénomène créole apparaît au Pérou durant la décennie 1560-1570. C'est, du moins, au cours de cette période que les fils d'Espagnols nés dans la vice-royauté reçoivent le nom de criollos, alors que jusque-là on les désignait de façon indéterminée sous le nom d'españoles, ou mieux, pour les différencier déjà des métropolitains, de hijos de españoles.

A vrai dire, lorsqu'il commence à être employé au Pérou, le terme criollo n'est pas nouveau. Selon James Lockhart, qui ne cite

pas d'exemples précis, il est souvent attesté dès le début de la colonisation pour désigner, d'abord et uniquement, les esclaves noirs nés en Amérique, afin de les distinguer de ceux venus d'Afrique que l'on connaissait sous le nom de bozales. Toujours d'après la même source, le mot criollo était aussi utilisé pour tout esclave né hors d'Afrique, par exemple au Portugal ou en Espagne où, depuis longtemps, ce type était désigné de façon exclusive sous la vieille appellation de ladino héritée du Moyen-âge (1).

L'origine du mot criollo - que l'on peut trouver de façon très exceptionnelle sous la forme criollano (2) - reste obscure. Si la dérivation du verbe criar - élever, éduquer, nourrir - est évidente, les dictionnaires étymologiques portugais et espagnols s'en sont longtemps renvoyé la paternité.

De fait, dans aucune des deux langues on n'aperçoit de filiation très nette pour la terminaison olo/ollo peu courante aussi bien en portugais qu'en castillan.

Les études les plus récentes sur la question penchent maintenant pour une origine lusitanienne. Le mot criadouro aurait été déformé dans les comptoirs portugais d'Afrique ou dans les milieux esclavagistes de la péninsule qui, de par leur caractère international, pouvaient se prêter à ce genre de mise-à-mal morphologique (3).

(1) James Lockhart. - Spanish Peru, 1532-1540, a colonial society. Madison 1968, chap. IX p. 170 et chap. X p. 175-176.

Dans les actes notariés, lors des ventes d'esclaves, le terme criollo s'oppose à angola, congo, etc, qui désignent la provenance des bozales. Cf. "De la vida colonial en el siglo XVII," Revista del archivo histórico del Cuzco n°5, 1954 p. 159-252, en particulier p. 177, 209, 217, 228, 241.

(2) Peter Boyd Bowman. - Léxico hispanoamericano del siglo XVI ; Londres 1972. Le terme figure dans une vente d'esclaves enregistrée au Cuzco en 1560.

(3) Cf. Orlando de Albuquerque. - "Crioulismo e mulatismo (uma tentativa de interpretação fenomenológica)" Cadernos Capricornio, 30, 1975, p. 9-10. L'auteur y rend compte des travaux réalisés dans le domaine portugais sur la question, en particulier ceux de Leite de Vasconcelos, Sá de Nogueira et Lopes de Silva.

Notons, dès à présent, que si le terme criollo est venu en Amérique après avoir transité par l'Espagne où il appartenait donc au vocabulaire de la traite, son emploi pour désigner les Européens nés sur le nouveau continent a été assez long à refaire le trajet inverse et à passer dans le langage courant de la péninsule.

En effet, en Espagne, les personnes nées en Amérique étaient appelées en général indianos. Ce vocable désignait donc sans distinction d'abord les criollos, ensuite les Espagnols qui rentraient au pays natal après un long séjour aux colonies et même ceux qui, sans avoir quitté la mère patrie, jouissaient d'une fortune d'origine américaine. On n'ignore pas que c'est ce deuxième emploi qui, en fin de compte, s'est imposé en métropole, à l'exclusion du premier. L'indiscrimination presque totale entre criollo et indiano est largement attestée dans toute la littérature du Siècle d'Or, ou dans les correspondances particulières que l'on peut consulter (1).

Dans ses Tesoros verdaderos de las Indias ... vers 1680, le Dominicain de Lima, F. Juan Meléndez, un des porte-drapeau du criollismo péruvien, combattait d'ailleurs cette habitude espagnole. Après avoir dénoncé certains impudents qui, en Espagne, appelaient les créoles indios - ce qui pose d'autres problèmes - il écrivait :

"Mejor nombre nos dan algunos de Europa que nos llaman yndianos, pero éstos yerran también, porque sin diferencia a todos quantos vienen de allá les dan el mismo título de yndianos, con la misma confusión, porque tanto barbarismo es llamar a todos yndianos sin distinguir los orígenes, como llamarlos yndios". (2)

On se doit, d'ailleurs, de signaler que, dès l'apparition du mot et pendant plus d'un siècle, lorsque le terme criollo figure sous la

(1) Sur les indianos dans la littérature classique espagnole, cf. Marcos A. Morínigo. - América en el teatro de Lope de Vega ; Buenos Aires, 1946, p. 149-211 et A. Uriaga. - El indiano en la dramática de Tirso de Molina ; Madrid, 1965.

(2) F. Juan Meléndez. - Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú ; Rome, 1681, t. I, lib. IV, cap. 4 p. 352.

plume d'Espagnols qui écrivent à un public ou à des correspondants restés en Europe, il est souvent accompagné d'une brève explication. C'est bien la preuve que le mot était d'un usage surtout américain, et qu'en métropole, on était censé en ignorer le sens dans la mesure où il ne s'employait guère sur le vieux continent.

Ainsi, en 1567, le licencié D. Lope García de Castro et l'oidor Cuenca écrivent tous deux au roi :

"Esta tierra está llena de criollos, que son estos que acá han nacido" (1)

Cinq ans plus tard, le cosmographe officiel Juan López de Velasco rassemble toutes les connaissances de son temps sur le nouveau monde. Dans un souci didactique, il consacre un chapitre entier intitulé : "De los españoles nacidos en las Indias", et précise dans les premières lignes consacrées à cette question :

"Los que nacen de los españoles , que llaman criollos,...". (2)

Plus tard, le père José de Acosta prend les mêmes précautions, par exemple dans une Información de 1583, puis dans sa célèbre Historia natural y moral de las Indias parue en Espagne en 1590 :

"Decían algunos criollos (como allá llaman a los nacidos en Indias) ..." (3)

On ne peut être plus explicite sur l'usage exclusivement américain du terme.

(1) Lettres des 2 IV et 12 XI 1567 (A.G.I. Lima 92).

(2) Juan López de Velasco. - Geografía y descripción universal de las Indias ; Madrid, 1971 (B.A.E. t. CCXLVIII) p. 19-20.

(3) José de Acosta. - Información y respuesta sobre los capítulos del concilio provincial del Perú del año 83; Madrid, 1954, B.A.E. t. LXXIII, p. 323 et Historia natural y moral de las Indias, lib. IV, cap. 25. Cf. aussi une lettre du définitoire augustin de Lima : "los hijos de la tierra, que se dicen acá criollos". Lima, 20 III 1587 (A.G.I. Lima 317).

Il est curieux de constater que, durant le XVII^e siècle, le mot criollo va continuer à être employé en Europe de façon courante, mais avec sa petite explication en apparence indispensable.

En 1606, le chapitre général des Franciscains de Tolède établissait une distinction entre les religieux ordonnés en Espagne, et : los frailes oriundos de España y nacidos en Indias (que llaman vulgarmente criollos en aquel país)'... (1)

Vingt ans plus tard, le roi d'Espagne n'écrivait pas autre chose au général des Dominicains dans une lettre du 9 IV 1626 concernant la province de Quito où le problème créole venait de provoquer une grave crise d'autorité (2).

Vers le milieu du siècle, le mot criollo était loin d'avoir obtenu ses lettres de noblesse, ou, tout simplement, sa naturalisation en castillan. En 1649, dans une patente, le général des Augustins, F. Philippe Visconti l'employait encore avec précaution :

Ciertos frailes, ... / en nacido en las Indias y según su vulgar idioma se llaman criollos" (3).

Alors qu'au XVI^e siècle, on se contentait d'accompagner le mot criollo d'une très brève explication, on insiste maintenant sur l'aspect populaire du terme. Il est donné, presque à regret, comme en s'excusant, dans la mesure où il appartiendrait à une sorte de patois localiste que le bon usage européen n'admet pas sans précaution (4).

Quelques années plus tard, F. Bernardo de Torres, Augustin né à Valladolid mais installé depuis longtemps au Pérou, ne manquait pas

(1) Cité par F. Joseph Parras. - Gobierno de los regulares de América, op. cit., t. II 2^a parte, cap. XXVI p. 254.

(2) 9 IV 1626 (A.G.I. Quito 61).

(3) 22 X 1649 (A.G.I. Santa Fe 248).

(4) Cf. aussi "... los criollos o, por mejor decir, los naturales de la tierra Le général de la Merci, 9 I 1663 (A.G.I. Lima 546).

d'en faire la remarque . Il écrivait :

"Los padres peruanos, o nacidos en estos Reinos del Perú, nombrados vulgarmente criollos, voz plebeya cuya etymología y significación se ignora hasta oy y por esso no uso della sino de la de peruanos que es más cortesana y significativa de los naturales deste Reino". (1)

Enfin, en 1681, F. J. Meléndez, déjà cité, apporte quelques précisions intéressantes. Depuis Rome, F. Juan confirme bien que le terme criollo est d'un usage avant tout américain (nos llamamos allá criollos), et ajoute que le mot fait rire les Espagnols de métropole. Outre les connotations condescendantes ou méprisantes dont nous reparlerons dans un chapitre ultérieur, ils le trouvaient comique et étrange, avec des sonorités sans doute inhabituelles pour leur oreille. Aussi, le chroniqueur de l'ordre de Saint Dominique prend bien soin d'en donner une définition aussi simple et nette que possible :

"Criollo, es lo mismo que procreado, nacido, criado en alguna parte, y criollo en el Perú y en las Indias no quiere decir otra cosa, según la intención con que se introduxo esta voz, que español nacido en Yndias : y assí como usamos de la voz de español para diferenciar-nos de los Yndios y negros, para diferenciar-nos de los mismos españoles que nacieron en España nos llamamos allá criollos". (2)

F. Juan Meléndez signale aussi l'origine possible du mot criollo en nous renvoyant à l'Inca Garcilaso de la Vega. Ce dernier donne, peut-être, la clef de l'énigme en affirmant que le terme avait été inventé, ou plutôt remodelé, par les esclaves noirs eux-mêmes. C'est du moins une explication qui ne contredit en rien l'origine lusitanienne du terme, étant donné le monopole exercé par les Portugais sur la traite en direction de l'Amérique espagnole des origines jusqu'à 1640 :

(1) F. Bernardo de Torres. - Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín nuestro padre, dividida en ocho libros ; Lima, 1657, lib. III, cap. 5, p. 478.

(2) op. cit. t. I p. 353.

"A los hijos de español y de española nacidos allá, dicen criollo o criolla. Es nombre que lo inventaron los negros y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias, inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos de Guinea, de los que nacen allá porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los Españoles por semejanza han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá" (1)

Notons, au passage, que dès les origines, le mot s'inscrit dans un contexte dédaigneux, voire méprisant. Voilà un aspect sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus en détail,

C'est en 1563, pour la première fois, qu'on trouve attesté le terme criollo pour désigner de jeunes Américains nés de père et de mère espagnols. Il est sous la plume de l'évêque du Guatemala, D. F. de Marroquín, dans la dernière lettre que ce prélat ait adressée au roi d'Espagne (2).

Il n'est pas étonnant que le phénomène créole se soit manifesté d'abord dans la moitié nord de l'empire d'Amérique. La colonisation du Pérou est en effet tardive si on la compare à celle de la Nouvelle Espagne, de Tierra Firme, et, à plus forte raison, des Antilles. Pourtant, le décalage initial s'est vite amenuisé,

Au Pérou, nous avons relevé le mot criollo, avec cette acception, pour la première fois en 1567, soit à peine quatre ans plus tard, dans deux textes déjà cités du gouverneur García de Castro et du docteur Cuenca,

(1) Comentarios Reales de los Incas, la parte, lib. IX, cap. XXX. Il donnait déjà cette explication dans sa Florida (la parte, lib. III, cap. XIII) publiée en 1605 mais rédigée bien avant les Comentarios.

(2) Cf. Carmelo Sáenz de Santamaría, - El licenciado don F. de Marroquín primer obispo de Guatemala (1499-1563); Madrid, 1964, p. 355.

Les travaux modernes de sémantique historique nous enseignent que les rapports entre le nouvel usage du mot, l'apparition de la réalité désignée et la première manifestation du terme dans tel ou tel type de témoignage écrit, sont toujours délicats à établir et souvent variables. Quoi qu'il en soit, le terme criollo déjà utilisé dans un contexte esclavagiste naît à l'histoire, avec le sens qui nous intéresse, environ trente ans après le début de la colonisation espagnole, c'est-à-dire lorsque la première génération de jeunes Européens nés au Pérou arrive à l'âge d'homme et participe, en tant que telle, à la vie du pays.

D'autre part, la diffusion du mot est rapide. Son usage, en tout cas, se généralise bientôt outre-mer dans les documents. Cela tendrait à faire penser que son utilisation dans le langage de tous les jours de la colonie était déjà un fait acquis, en tout cas courant et consacré, même si la métropole l'ignorait encore. La preuve en est le sort fait à ce mot par le cosmographe officiel Juan López de Velasco vers 1570.

Au Pérou même, le terme criollo est d'un emploi fréquent dans les correspondances dès les années 1570-1575.

Il apparaît, par exemple, très souvent dans les premières lettres des Jésuites arrivés au Pérou en 1568. Nous aurons l'occasion de le voir lorsque nous étudierons l'attitude de la Compagnie à l'égard du recrutement local.

Peut-on définir une ou plusieurs attitudes des Hispano-américains face au terme criollo ? Il s'agit là d'un problème délicat qui a pu susciter des réactions variables. Dans la mesure où il existe, le mot tend à établir une différence entre les éléments de la population d'origine européenne. Or, pour des raisons que nous étudions plus loin, cette différenciation se transforme bientôt en discrimination ou plutôt se révèle comme telle. Tout le problème est là. C'est ce qu'avaient bien senti les Jésuites qui, bientôt, en vinrent à interdire à leurs membres l'emploi du

mot criollo jugé pas assez respectueux (1). Une quarantaine d'années plus tard, le général Mucio Vitelleschi ordonna même d'imposer de graves pénitences à toute personne de la Compagnie qui le prononcerait "soit comme insulte, soit avec n'importe quel autre sens". Le qualificatif criollo devait aussi être effacé de toutes les archives et de tous les documents officiels de la congrégation où il figurerait :

"Viniendo ya el remedio, sea el primero desterrar en absoluto el nombre de criollo, de nacido acá o allá. Dense graves penitencias a los que tomaren tal nombre en la boca, ya sea por baldón ya en cualquier otro sentido. Quítese asimismo y bórrese cuanto antes este nombre de los libros del Archivo y de todas las ordenaciones en que se habla de los nacidos en América, haciendo distinción entre ellos y los que son oriundos de Europa en lo que se refiere a la admisión, formación y ocupaciones, de suerte que se destierre todo lo que indique diferencia entre unos y otros y mucho más todo lo que pueda significar desestima de los nacidos allá". (2)

Dans les milieux créoles, les réactions à l'égard de cette appellation sont variées. On ne trouve guère de cas où elle soit refusée et considérée comme intamante, au contraire. En effet, dans la mesure où en Espagne tout ce qui venait d'Amérique, à commencer par les mots, était l'objet de dédain, voire de mépris, les Hispano-américains en vinrent de façon toute naturelle à revendiquer, de façon parfois agressive, leur droit à la différence et à proclamer leur identité. Ce n'est point par hasard que F. Antonio de Calancha fait figurer le terme criollo sur la page de garde de sa célèbre chronique (3). Cela rappelle l'Inca Garcilaso de la Vega qui répondait aux préjugés européens en se proclamant métis^e/indien "a boca llena".

(1) "No se permita que los nuestros sean llamados criollos, mas se tenga buena estimación que se deve entre religiosos" Instructions données au P. Plaza, visiteur de Nouvelle Espagne (Rome, janv. 1579), publiées par F. Zubillaga. - Monumenta mexicana ; Rome, 1956, vol. I p. 420.

(2) Lettre au père Diego Alvarez de Paz, 19 VI 1619 (A.R.S.I. Prov. per., Ia et 2 (I) f. 31_v-32_v).

(3) Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos exemplares vistos en esta monarchía, por el Padre Maestro F. Antonio de la Calancha, doctor graduado en la universidad de Lima y criollo de la ciudad de La Plata; Barcelona, 1638.

Il est vrai que l'on peut trouver sur ce point d'autres attitudes. Ainsi, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, le héraut du criollismo guatémaltèque, ne manifeste aucun attachement particulier au mot criollo dont il ne revendique pas l'usage et qu'il emploie d'ailleurs souvent en concurrence avec indiano (1).

En réalité, F. Juan Meléndez posait bien le problème, dans un texte cité plus haut. Les Hispano-américains se servaient du mot español pour se différencier des Indiens. Ce n'est qu'à l'intérieur du groupe européen qu'ils utilisaient le vocable criollo, seulement une fois que leur condition d'espagnols leur était en quelque sorte reconnue. A plusieurs reprises, F. Juan Meléndez insiste bien sur ce point :

"Allá[au Perou] no se conoce otra voz que la de español para significar, sin diferenciar, al que es nacido en España de españoles, o al que de ellos nació en las mismas Yndias. Y no solamente esto, sino que el que nació en España, si en el Perú se sabe o entiende que es hijo de un francés o de otro padre que no sea español originario por ambas líneas paterna y materna, nunca le llamamos español sino francés o alemán o lo que ha sido en su origen".

"Los españoles, sean o no nacidos en España o en las Yndias, todos se tratan de un modo".

"Hacemos pues mucho aprecio, los criollos de las Yndias, de ser españoles y de que nos llamen así". (2)

Cette insistance sur l'hispanité du créole qui revendique en même temps, et en plus, son américanité était déjà visible chez un autre porte-parole du criollismo péruvien, F. Diego de Córdoba Salinas qui, sur cette question, ne reconnaissait que des Espagnols, mais de deux sortes "ceux venus d'Espagne, et ceux nés dans le pays" (3).

C'est sans doute la susceptibilité des créoles qui devaient refuser de voir attribuer aux seuls métropolitains le nom d'Espagnol

(1) Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. - Recordación florida ; Guatemala, 1932. "Los religiosos españoles nacidos en las Indias, que llaman criollos /.../ criollos, como nos llaman" t. I, p. 102.

(2) op. cit. I p. 351, 354, 353.

(3) Teatro ... op. cit. p. 7.

opposé à celui des créoles, qui fait que l'on voit apparaître bientôt une nouvelle dénomination, en particulier au moment des crises du créolisme conventuel. D'une part, on classe les criollos, de l'autre non plus les españoles mais "los padres de España ... los padres que llaman de España". Les deux groupes étant, bien entendu, espagnols, l'adjectif españoles ne peut plus être réservé au premier plutôt qu'au second (1).

En d'autres termes, si la différenciation dans les mots était récusée par les créoles, ce n'était que dans la mesure où elle pouvait impliquer, dans l'esprit des péninsulaires, une mise en cause implicite de l'hispanité des Espagnols d'Amérique, un doute sur l'égalité des deux familles. C'était pour la même raison que, comme le remarque Serafim Leite, lorsque le mot brasileiro apparut au XVII^e siècle pour désigner les créoles des capitaineries portugaises en Amérique, ceux-ci rejetèrent le terme avec véhémence, et demandèrent à être appelés simplement portugueses (2). Tout cela ne se comprenant, bien entendu, qu'en fonction des préjugés défavorables à l'Amérique que l'on voit se constituer et s'articuler bientôt dans la mentalité européenne.

En ce qui concernait le mot criollo, il y avait aussi un autre aspect. Comme l'indique F. Juan Meléndez, criollo n'était autre, aussi, que le synonyme d' oriundo (3). Par voie de conséquence, dans des emplois adjectifs, il n'est pas rare de trouver le mot criollo pour désigner des métis ou des mulâtres. Ce fait ne pouvait que rendre la chose et le mot un peu plus suspects aux péninsulaires qui, d'ailleurs, ne demandaient que cela pour la plupart. Ainsi on pouvait trouver des phrases du type :

(1) Cf. cet emploi dans des lettres des vice-rois comte de Santisteban, 20 III 1668 (A.G.I. Lima 62) et comte de Castellar, 24 VII 1675 (A.G.I. Lima 338). Cf. aussi une lettre des Mercédaires créoles de Quito, 25 III 1661 (A.G.I. Lima 338).

(2) Serafim Leite. - História da Companhia de Jesus no Brasil ; t. VII, Lisbonne, 1949, p. 42-43.

(3) "Un estudiante criollo de Chile ..." Suardo. - Diario ... op. cit. II, p. 65. Dans un dossier sur Manuel Bel, d'origine flamande mais né à Lisbonne, il est écrit : "Manuel Bel /.../ era criollo de Lisboa /.../ su madre /.../ era criolla de Lisboa, hija de flamenco /.../ su padre /.../ era natural de Amberes". 1678 (A.G.I. Charcas 24).

"un mulato nombrado Andrés, criollo de México (1) ; "unos frailecitos criollos mestiços, hijos de oficiales (2) ; "otra compañía de morenos criollos libres"(3) ; "mestizo y criollo de Guánuco" (4), ou bien "todos los yndios de estos pueblos, por ser muy ladinos y criollos" (5).

Pouvait-on rêver exemples mieux venus pour qui suspectait tout créole d'avoir peu ou prou du sang noir ou indien, vu que: "quien no tenía de Inga tenía de Mandinga" comme disait Ricardo Palma ?

A ce propos, nous voudrions faire une remarque supplémentaire. De la même façon que, nous le verrons plus tard, on assiste à un glissement des préjugés à l'origine supportés par les Indiens vers les créoles qui leur sont, au moins en partie, assimilés, on peut se demander si ce transfert ne s'effectue pas aussi dans le domaine du langage ?

Dans son Historia del Nuevo Mundo, le père Bernabé Cobo nous indique qu'il y a trois façons de désigner les Indiens vers les années 1630-1640. On utilise les termes indio, natural et américo (6).

Le mot le plus répandu est le premier, indio, c'est celui que les Espagnols emploient entre eux, qu'ils utilisent pour parler d'un indigène en dehors de sa présence mais pas devant lui, à moins de vouloir le blesser, "car il exprime un certain mépris ou du dédain" précise Cobo. La seconde appellation, natural, est "considérée comme plus honorable"

(1) Viaje que don Juan de Herrera y Montemayor hizo el año de 1617 desde México al reino del Perú in Relaciones de viajes de los siglos XVI y XVII (ed. R. Vargas Ugarte), Lima, 1947, p. 4.

(2) Don Juan de Mañozca, Quito, 22 IX 1625 (A.G.I. Quito 62).

(3) Antonio Vázquez de Espinosa. - Compendio ... op.cit. IIa parte, lib. IV, cap. 2, n° 915.

(4) Suardo. - Diario op. cit. I, p. 23.

(5) D.P. de la Cueva, Panama, 30 VI 1620 (A.G.I. Panama 17).

(6) Bernabé Cobo. - Historia del Nuevo Mundo, Madrid, 1956 (B.A.E. t. XCII) lib. XI, cap. 1.

donc non blessante. Enfin, la troisième, équivalente de la précédente, est peu employée.

Or, que constate-t-on au fur et à mesure que l'on s'avance dans le XVII^e siècle ? le mot naturales a tendance à se répandre pour désigner non plus les seuls Indiens, mais aussi les créoles, et ce, en particulier, dans les textes écrits par des métropolitains (1). De la même façon, on rencontre parfois le mot américos pour désigner les Hispano-américains sous la plume de certains Espagnols (2).

Certes, nous n'oublions pas les origines et les fortunes diverses du mot natural en castillan. On le trouve même sous la plume du roi pour désigner les créoles dans certaines cédulas (3). Remarquons toutefois qu'il s'agit pendant longtemps d'un emploi adjectif du type : "los españoles naturales de esos reinos", ou bien comme substantif mais toujours accompagné d'un complément : "los naturales del Perú .. los naturales de las Indias ... etc".

La caractéristique de la seconde moitié du XVII^e siècle nous semble être l'apparition d'un usage absolu du substantif comme cela s'était d'abord fait pour les seuls Indiens.

Et le mot peruano apparaît-il ? Nous avons vu que vers le milieu du XVII^e siècle F. Bernardo de Torres le recommandait vivement. A dire vrai, on le rencontre peu, le plus souvent après 1650 et sous la

(1) "No les tocó a los naturales desta parte ..." l'archevêque de Lima, 28 V 1630 (A.G.I. Lima 338) ; "La emulación que tienen los naturales a los Españoles /.../ hallándose oi provincial y diffinidores criollos, dessean queden los officios entre los naturales" le général de la Merci, 12 VIII 1653 (ibid) ; "Estas provincias /.../ son las pacíficas porque goviernan los naturales de ellas". Les Franciscains du Cuzco, 30 IV 1675 (ibid).

(2) Informe y papeles en favor de la alternativa de Lima por parte de los religiosos que nacieron en España, s. d. (ibid)

(3) Par exemple, la R. C. sobre la orden que se ha de guardar en la provisión de los officios espirituales y temporales, Madrid, 12 XII 1619 (A.G.I. Indiferente general 428, lib. 32, f. 359 v) publiée par R. Konezke. - Col. doc. form. soc. hispanoam., Madrid, 1958, II, I, p. 241.

plume de créoles. Ainsi, en 1678, dans la même région et le même milieu, celui des prébendés de l'archevêché de Charcas, le mot peruanos se trouve dans une lettre de D. Manuel de Peñalosa y Mansilla, vicaire général de l'archevêché (1), ^{puis,} / quelques mois plus tard, il est employé de façon systématique à la place de criollos par le doyen et les membres du chapitre de la cathédrale :

"los peruanos pasan de trecientos/.../los demás predicadores y obreros evangélicos todos son peruanos/.../las conversaciones de los Yndios caen sobre los hombros y fuerças de los peruanos/.../las dos naciones castellana y peruana ... (2)

Ajoutons d'ailleurs que les chanoines, tous créoles, qualifient dans cette même lettre les Indiens de "estos naturales" ...

Pour en terminer avec ces brèves réflexions sur le vocabulaire colonial, nous ferons quelques rapides remarques sur d'autres mots qui désignaient différents types d'Espagnols en fonction de leur rapport avec l'Amérique.

Il y avait, d'abord, les chapetones ou gachupines. Ces mots désignaient tous deux les Espagnols récemment débarqués en Amérique. Le premier était surtout utilisé au Pérou et en Amérique du Sud, bien qu'on le rencontre aussi ailleurs, par exemple au Guatemala (3). Le second est plus particulier à la Nouvelle Espagne.

Pour nous circonscrire à la vice-royauté de Lima, disons que le mot chapetón, dont l'origine reste elle aussi incertaine, est très ancien même antérieur à la conquête du Pérou. Gonzalo Fernández de Oviedo qui l'utilise, le donne pour synonyme de bisoño néologisme italianisant

(1) 30 II 1678 (A.G.I. Charcas 150).

(2) 30 VII 1678 (A.G.I. Lima 338).

(3) Cf. Severo Martínez Peláez. - La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca ; San José de Costa Rica, 1975, p. 661, note I.

hérité des campagnes d'Italie (1). En 1548, il est employé pour signifier "nuevo en el oficio" dans des documents relatifs aux pêcheries de perles de Santa Marta (2). C'est avec ce sens, et avec comme connotation l'ignorance, qu'il allait être conservé (3).

Dans ses Commentaires, Garcilaso lui donne pour contraire exact baquianos. Les baquianos étaient les vieux coloniaux, ceux que dans certains textes on appelle tout simplement "los antiguos ... los antiguos en la tierra" (4).

(1) Gonzalo Fernández de Oviedo. - Historia general y natural de las Indias, lib. XIV, cap. XXXVI.

(2) Documentos inéditos para la historia de Colombia 1509-1550 (ed. Juan Friede) Bogotá, 1955-1960, t. IX p. 255, 265, 278.
Sur le mot chapelón, cf. ses emplois chez Hernando de Santillán. - Relación del origen y gobierno de los Incas; Madrid, 1968 (B. A. E. t. CCIX) p. 133 ; José de Acosta. - Historia natural y moral de las Indias, op. cit. la parte, lib. IV, cap. 23 et lib. V, cap. 13 ; Juan de Cárdenas. - Problemas secretos y maravillosos de las Indias ; Mexico, 1591, f. 177, Garcilaso de la Vega. - Comentarios reales de los Incas, IIa parte, lib. II, cap. 36 ; F. Antonio Vázquez de Espinosa. - Compendio ... op. cit. la parte, lib. I, cap. 8 ; lib. III, cap. 21 ; lib. V cap. 26.

(3) "... como vino chapelón, avía, los disgustados de su gobierno, escripto muchas quejas" F. Juan de Vega, gardien du couvent franciscain du Cuzco, 1585 (A. G. I. Lima 316) ; "Algunos dellos mofaron y rieron grandemente de los de la Compañía, de como nuevos y chapelones predicaban y trabajaban sin advertir que echaban agua en el harnero". Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú, 1595, Madrid 1968 (B. A. E. t. CCIX) p. 187.

Le mot était utilisé aussi en Espagne classique avec cette nuance. On le trouve chez Mateo Alemán, Calderón ou Vélez de Guevara. Notons qu'aujourd'hui, dans certaines régions du Venezuela, il a été conservé comme synonyme d' antipático, d'après Isaías Lerner. - Arcaismos léxicos del español de América ; Madrid, 1974.

Dans les Indes portugaises, l'équivalent du chapelón ou du gachupín était le reinol, mot utilisé avec la même coloration dédaigneuse. cf. Sebastião Rodolfo Dalgado. - Glossario luso-asiático, Coimbra 1919-1921, II p. 253.

(4) Sur le mot baquiano, cf. Peter Boyd Bowman. - Léxico. op. cit. et le diccionario etimológico de la lengua castellana de Joan Corominas. Signalons, toutefois, que la forme baqueano apparaît beaucoup plus tôt que ne le dit ce dernier, puisqu'on le trouve dès le XVI^e siècle.

Au contraire de criollo, les mots baquiano et chapelón, sans disparaître du vocabulaire péruvien, n'apparaissent guère par la suite dans les documents suscités par la question créole, baquiano encore moins que chapelón. On les rencontre assez souvent à la fin du XVI^e siècle, alors que des tensions existent entre les vieux coloniaux et les nouveaux arrivants. Par la suite, avec l'évolution du problème créole, tous les péninsulaires devront faire face, ensemble, aux Hispano-américains et, pour les uns comme pour les autres, les nuances entre espagnols nuevos ou antiguos auront tendance à s'estomper. Tous se verront bientôt adresser par les créoles des reproches réservés jadis aux seuls chapelones ; la nuance tombait en quelque sorte en désuétude, et, par voie de conséquence, les mots qui la signifiaient tendaient, sinon à disparaître, du moins à quitter le discours des conflits.

*

*

*

Au terme de ces quelques remarques trop brèves, deux constatations et une espérance :

Deux constatations : D'abord, celle de l'existence encore de beaucoup de lacunes dans nos connaissances, bien que les mots en question aient fait l'objet déjà, de nombreuses études. Ensuite, et cela n'est pas pour étonner, il est vite apparu que, dès leur origine, les noms, les adjectifs sur lesquels nous nous sommes penché étaient indissociables des attitudes mentales suscitées par le fait américain. Notons, dès à présent, qu'ils surgissent dans un contexte colonialiste de dépendance, pour certains même d'esclavage. Les variations de leur éventail sémantique sont fonction des modifications psychologiques qu'entraînent ou qui accompagnent les évolutions du contexte social, avec chaque fois plus de dédain, de dérision, voire de mépris de la part des métropolitains. Ce sont là des problèmes sur lesquels nous reviendrons à propos d'autres champs d'analyse.

Un espoir , enfin, que les techniques modernes de la sémantique historique s'intéressent un jour à ce vocabulaire colonial dont nous n'avons pu retracer qu'à grands traits la naissance et les évolutions.

CHAPITRE II

DE "L'ESPRIT COLON" A LA REVENDICATION CREOLE

L'ampleur comme la multiplicité poliforme des affrontements entre créoles et Espagnols dans les ordres de la vice-royauté du Pérou ne doivent pas nous égarer, et nous porter à croire que le domaine conventuel fut le seul, ou presque, dans lequel se manifestèrent les revendications créoles.

Certes, les communautés religieuses en furent à bien des égards le lieu privilégié. Cependant, on ne doit pas oublier qu'avant de s'exprimer sous cette forme, l'esprit créole fut d'abord une réalité psychosociale sécrétée par les fondements mêmes du monde colonial, ses ambitions, la nature de ses liens avec l'Espagne, la conception que les lointains sujets des contrées de l'Empire se firent dès la Conquête du bien fondé et de l'étendue de leurs droits face aux conceptions métropolitaines.

Dans quelles circonstances, dans quels domaines cela s'est-il manifesté à l'origine ? Et, surtout, dans la mesure où, dans un premier temps, il n'y eut en Amérique que des gens nés dans la péninsule, selon quel processus - glissement, césure, évolution ? - est-on passé de leurs

aspirations à celles de leurs héritiers créoles ?

*

*

*

A - LES RACINES DE L'ESPRIT COLON

Dans son étude sur la Condition coloniale et la conscience créole au Guatemala, André Saint Lu a bien montré comment, dès les premières années de la présence espagnole en Amérique, on est passé presque sans transition de "l'esprit de conquête" à un "esprit colonial" qui se manifestait avant tout par "un esprit de possession" agressive-ment défensif, revendicatif et exclusiviste :

"Pour les conquistadores devenus colons, le souci le plus immédiat est celui d'une installation et d'une exploitation à concrétiser dans les conditions les plus sûres et les plus avantageuses : l'esprit colonial est d'abord un esprit de possession" (1)

chez

Cette "volonté d'être/soi" était dirigée, bien sûr, d'abord contre les Indiens qui refusaient la conquête ou se révoltaient. Bientôt, elle se heurta aussi à d'autres Espagnols. Il suffit de penser aux rivalités nées de l'insatisfaction des uns ou des autres lors des partages ou des conquêtes frustrées. De ce point de vue, au Pérou, la lutte de factions entre Pizarristes et Almagristes après l'échec de l'expédition du Chili est tout à fait révélatrice et significative. Par la suite, la vice-royauté allait connaître bien des colères de ces laissés-pour-compte du rêve

(1) André Saint Lu, - Condition coloniale et conscience créole au Guatemala ; Paris, 1970, p. 24.

doré de la conquête américaine.

Cet "esprit de possession", d'où découlent en ligne directe les revendications du criollismo, entra de bonne heure en conflit avec la métropole. L'exploitation coloniale se caractérisa, au Pérou comme ailleurs, par le souci d'avoir le maximum d'avantages avec le moins de contraintes possibles, c'est-à-dire le minimum de légalité. Dès lors, le différend avec l'Espagne était inévitable. Dans son analyse de la rébellion de Gonzalo Pizarro -rébellion ou révolution avortée ?- Marcel Bataillon a bien montré le mécanisme du conflit et les motivations profondes des colons. Leurs protestations contre les Lois Nouvelles ne furent, au fond, qu'une façade juridique, et peut-être un alibi, tandis que la couronne polarisa autour d'elle la volonté de revanche des Almagristes et, d'une façon générale, la haine des frustrés contre les nantis (1).

La pacification de La Gasca et le compromis par lequel se dénoua la crise des Leyes Nuevas permirent, certes, de sanctionner les fondements de ce "Moyen-âge colonial américain" dont a parlé Marcel Bataillon. Néanmoins, de façon tout aussi indéniable, ils laissèrent en même temps aux colons un goût de cendre et le sentiment d'avoir été dupés, ou, pour une large part, dépouillés d'avantages durement acquis. Les maladroites de certaines autorités coloniales, des injustices flagrantes aussi, ne pouvaient manquer de les conforter dans cette conviction.

Le mouvement de Gonzalo Pizarro et de ses partisans fut sans doute la première manifestation, en tout cas, la plus visible, de "l'esprit

(1) Marcel Bataillon, -"La rébellion pizarriste, enfantement de l'Amérique espagnole". Diogenes n° 43 juil. sept. 1963. -"Les colons du Pérou contre Charles Quint : analyse du mouvement pizarriste (1544-1548)" ; Annales E. S. C. XXII, n° 3, mai-juil. 1967, p. 497-494.

colon" à ses débuts. Dans un article riche et documenté, Juan Friede a montré que l'enracinement de l'esprit d'indépendance en Nouvelle Grenade -mais cela est valable pour tout l'Empire- avait des causes profondes, structurelles, inhérentes à la nature même de l'entreprise espagnole d'outre-mer. Son apparition n'est donc pas liée à telle ou telle décision conjoncturelle de la couronne espagnole, et sa signification, de ce fait, est toute autre.

Juan Friede signale trois causes principales intimement imbriquées :

- Les limitations imposées après coup par la couronne sur une terre conquise et peuplée, le plus souvent, grâce aux efforts des seuls colons, en dehors de toute aide officielle.

- Le poids d'une administration "à distance" (por control remoto) qui ignorait, dans bien des cas, les conditions de vie du pays et allait, par les mesures prises, à l'encontre des intérêts de ceux qui l'avaient conquis ou y vivaient.

- La mise en question de la validité inconditionnelle des droits du souverain sur les terres américaines, droits si discutés au XVI^e siècle. Ils l'étaient d'autant plus que conquistadores et pobladores avaient le sentiment, justifié dans la plupart des cas, de ne devoir leur nouvelle situation qu'au courage et aux épreuves endurées :

"Este principio fue el convencimiento del promedio americano de la legalidad y "justa causa" del movimiento revolucionario y de la conciencia de ser poseedor de un mejor derecho que la corona a las tierras descubiertas y conquistadas por sus antepasados...

En esto estriba la característica esencial de todas las innumerables fricciones que se producían entre los criollos y las autoridades españolas. El criollo luchaba no tanto contra los abusos de las autoridades, aunque éstas a veces lo exasperaban,

sino para salvaguardar los derechos que, según su conciencia, había adquirido por actuaciones suyas y las de sus antepasados"
(1)

Comme on le voit, on passa sans rupture du conquérant au créole, dans la mesure où l'esprit créole préexista en somme, à l'apparition d'une génération née dans le pays. Au delà des apparences, être criollo, était plus lié à un état d'esprit, à une adhésion à des intérêts locaux, qu'à la naissance en terre américaine. Dans sa thèse Jacques Lafaye a pu écrire :

"'L' esprit créole" a précédé la naissance du premier créole stricto sensu ; par la suite, on verra des Espagnols "créolisés" venus de la péninsule, souvent alliés à des familles créoles, s'identifier spirituellement à la société créole/.../c'était la connaissance du pays et surtout l'adhésion à une éthique coloniale de la société qui définissaient le criollo, plus que le lieu de sa naissance." (2)

Dans une autre étude sur la question, Juan Friede a bien montré qu'en Nouvelle Grenade, les tensions entre Espagnols et créoles, liées à l'apparition d'une génération née dans le pays, homogène, et chaque jour plus consciente de sa condition vers la fin du XVI^e siècle, ne furent en fait que la troisième phase d'une lignée d'antagonismes que nous pourrions appeler des tensions pré- ou protocréoles.

(1) Juan Friede. - "El arraigo histórico del espíritu de independencia en el Nuevo Reino de Granada"; Revista de historia de América, n° 33, juin 1952, p. 95-104. Sur ce même problème, cf. José Durand. - La transformación social del conquistador; México, 1953, et Fernando Benítez. - Les premiers Mexicains; Paris, 1969.

(2) Quetzalcoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique, Paris, 1974, p. 20.

En effet, dès l'arrivée des Espagnols en Nouvelle Grenade, on voit s'affronter les isleños -les vieux coloniaux venus des Antilles- et leurs compatriotes métropolitains débarqués depuis peu, ignorants du pays, mais avides de richesses et peu soucieux de la hiérarchie qui, de façon spontanée, s'était établie dans cette nouvelle contrée. Dans un second temps, les isleños disparurent peu à peu, et firent place à une autre génération, plus liée à la Nouvelle Grenade où elle avait fait de longues classes américaines, celle des Antiguos en la tierra qui, à juste titre, eut le sentiment d'avoir fait le pays, de l'avoir conquis et structuré, d'y avoir gagné une place sans doute enviable. De ce fait, elle fut amenée à combattre la concurrence des chapetones, souvent liés à l'administration, mais toujours bien décidés à concrétiser leurs ambitions, au besoin au détriment des Antiguos (1).

Ces tensions étaient d'autant plus vives et complexes que, très vite, il apparut que la société coloniale se composait de deux types de métropolitains. D'un côté, ceux que leur succès en Amérique liait désormais au pays. Il s'agissait surtout les seigneurs d'Indiens, les encomenderos, leur famille et les nourris qui, d'une façon ou d'une autre, vivaient dans leur orbite. Il y avait aussi, d'une manière plus générale, tous ceux dont la fortune américaine était intransportable ou exigeait une présence définitive sur le nouveau continent. Par conséquent, ils s'identifièrent souvent à lui, dans la mesure où ses intérêts et les leurs se confondaient.

De l'autre côté, on trouvait la foule de tous les nouveaux venus dont le seul objectif, rarement atteint, était de rentrer au pays natal le plus tôt possible et, surtout, après fortune faite. Peu leur importait l'avenir de la colonie et les perspectives d'une politique à long terme. Le temps

(1) Juan Friede. - Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI; Bogota, 1960, en particulier p. 16-17.

leur pressait. Sans le savoir, ils perpétuaient sous d'autres formes les techniques de la conquête pillarde et destructrice des premières années, en priant chaque jour Dieu de les ramener dans les meilleurs délais en Espagne, pour reprendre une expression du Dominicain F. Tomás de San Martín :

"Todos los que acá vienen comúnmente así perlados como gobernadores, oidores, frailes, clérigos, vecinos, mercaderes i todo otro género de personas, vienen y están de prestado para sólo aprovecharse de la pobre tierra, para poder bolver a España ricos ; y siendo así, como cierto es, porque yo lo veo, ya vuestra Alteza podrá ver qué respecto podrá tener a la conservación, conversión, cristiandad i perpetuidad de la tierra el go-vernador que tiene por ordinario juramento '¡así Dios me lleve presto a España!'" (1).

Les inimitiés, les rancoeurs, entre les deux groupes espagnols furent d'autant plus fortes que, si les premiers étaient souvent d'anciens combattants des conquêtes, les seconds, les chapetones, cherchaient moins la fortune dans les armes que dans les faveurs de l'administration, moyen bien sûr moins dangereux et souvent plus rapide d'ascension sociale.

Ainsi, de 1573 à 1575, sur les marches frontalières du Chili, à Valdivia, à La Imperial, on vit se multiplier des plaintes identiques à celles qui, pendant tout le XVII^e siècle, ne cessèrent d'affluer vers les bureaux du Conseil des Indes.

(1) Lima, I VII 1550 (B. A. H. col. Muñoz, t. 67, f. 189 r/v. Quelques mois plus tard, les oidores de Lima le confirmaient : "Como todos los vezinos deste Reyno tienen yntento de yrse a esos Reynos a vivir, ninguno tiene amor a las cosas de acá /.../ ny procuran lo que ha de estar bien a este Reyno y a los pueblos dél". Lima, 15 II 1551 (A. G. I. Lima 92).

Quelques exemples : Juan de Matienzo peint avec les couleurs les plus sombres sa dure condition, son dénuement, et ne cache pas sa rancœur. Il^{se} présente ainsi :

"... lo que es peor, perdida la esperanza de premio y paga, porque los que mandan no tienen atención a dar las encomiendas y los cargos a los beneméritos y más antiguos sino a los parientes y allegados" (1)

Juan López de Porres, lui aussi installé à Valdivia, dénonce le capitaine général qui octroie les encomiendas non pas "à qui travaille à la guerre" mais "à qui bon lui semble" selon ses amitiés ou son bon vouloir;

"Da los repartimientos a quien no ha trabajado en la guerra sino por favor y amistad. Da los Repartimientos a quien se le antoja y así ay tantos trabajos y calamidades" (2)

L'année suivante, Pedro Cortés, un autre ancien de la guerre de frontière raconte, pour s'en plaindre avec amertume, comment Bravo de Saravia donne les meilleures places à son fils, à ses neveux et à sa clientèle (3). Depuis La Imperial, Pedro de Olmos Aguilera, s'insurge contre le fait que toujours le même docteur Bravo vient de marier sa fille avec le fils d'une riche famille du Chili qui, pour cette seule raison,

(1) Valdivia, I XI 1573 (A. G. I. Chile 30).

(2) Valdivia, 21 XII 1573 (ibid.).

(3) 22 I 1574 (ibid.).

sans autre mérite, voit affluer vers elle les avantages en tous genres (1).

S'agit-il là de créoles en butte au favoritisme et au népotisme des autorités coloniales ? Pas du tout. Ces lettres émanent de la plume de vieux Espagnols blanchis sous le harnois. Ainsi, le premier nommé, Juan de Matienzo, a derrière lui 28 années de campagnes dans diverses contrées de l'Empire. Il est né à Espinosa de los Monteros, dans cette Vieille Castille berceau de tant d'hidalgos de solar conocido partis vers les lointaines Amériques.

B - L'APPARITION DU PHÉNOMÈNE CRÉOLE AU PÉROU

Au Pérou, les premières revendications criollistas, héritières en droite ligne de celles que nous venons d'étudier, s'étaient manifestées très tôt.

Dès l'année 1567, alors que venait d'avorter encore un soulèvement, celui de Melchor de Brizuela y Arias, diverses voix autorisées l'indiquèrent avec beaucoup de netteté dans leurs rapports à la couronne.

Au mois de février, le licencié Garcíá de Castro écrivit au souverain une longue lettre. Il y montra que le plus grave danger du moment résidait dans l'audience que certains "mécontents espagnols" rencontraient parmi "les fils et les petits fils des conquérants de ce pays", c'est-à-dire les créoles. Cette remarque est significative du prolongement des récriminations espagnoles étudiées au début de ce chapitre dans celles des créoles proprement dits :

"Estos descontentos son los que rebuelben la tierra ; antes andan éstos descontentando a los hijos de los que conquistaron la tierra, diziéndoles que sus hijos an de quedar perdidos ; me-

(1) 7 I 1575 (ibid.).

nester es en el tiempo de agora que vuestra Magestad me mande por su real cédula que tenga mucha cuenta con los hijos y nietos de los conquistadores de esta tierra"(1).

Quelques temps plus tard, le licencié revint sur ce problème dans un rapport au Conseil des Indes. Cette insistance manifeste qu'il s'agissait là, à son avis, d'une question fort préoccupante. Après avoir montré que la génération des conquérants était en train de s'éteindre, Garcíá de Castro expliqua les changements intervenus de ce fait. "Les gens de ce pays sont autres que ceux d'autrefois" écrivait-il. Les premiers encomenderos ayant disparus, les Indiens avaient été transmis à leurs héritiers, à leurs aînés, selon le vieux principe des majorats. De la sorte, "beaucoup d'autres fils" créoles s'étaient retrouvés démunis, sensibles aux sirènes de gens "malintentionnés":

"Vuestra Excelencia entienda que la gente de esta tierra es otra que la de antes porque los Españoles que tienen de comer en ellas, los más de ellos, son biejos y muchos se an muerto y an sucedido sus hijos en sus rrepartimientos y an dexado muchos hijos por manera que esta tierra está llena de criollos que son estos que acá an nacido, y como nunca an conocido al rrey ni esperan conocello, huelgan de oyr y de creer algunos mal yntencionados, los quales les dizen : ¿ Cómo sufrís que aviendo vuestros padres ganado esta tierra, ayan de quedar vuestros hijos perdidos pues en bosotros se acaban las dos vidas ? Y a los que no tienen yndios les dizen que cómo se sufre que anden ellos muertos de hambre, aviendo sus Padres ganado esta tierra y con esto los traen desasosegados. . . Por lo acontecido en la Nueva España, según acá se dize, que los más de los que fueron en el levantamiento fueron criollos, y si en la Nueva España, que es tierra que por tan asentada se tenía tanto tiempo a, los principales del motín eran criollos ¿ Qué

(1) Lima II 1567 (A. G. I. Lima 92).

quiere Vuestra Excelencia pensar de los de esta tierra que nunca a estado asentada a las derechas (1).

C'est la première fois qu'à notre connaissance qu'apparut le mot criollo pour désigner les jeunes Espagnols nés dans la vice-royauté. Or, García de Castro indiqua en même temps de façon réaliste, peut-être même brutale, les revendications de cette nouvelle génération et, surtout, les dangers qu'à son avis elle représentait pour l'avenir. Ce dernier aspect de la question ne pouvait manquer, bien entendu, d'émouvoir les responsables politiques de la colonie et, par voie de conséquence, aussi le gouvernement espagnol.

L'année ne s'acheva pas, en effet, sans que le licencié Lope García de Castro revienne sur ce sujet en des termes à peu près identiques. Il faut dire que plusieurs de ses mesures avaient eu leur de déplaire fort à certains encomenderos désormais privés de leurs rentes. C'est pourquoi, s'ils avaient pu, "ils auraient dévoré" le gouverneur, pour reprendre une de ses expressions. García de Castro insistait sur :

El gran descontento que ay en la gente de hesta tierra porque los encomenderos en quien se avía de tener hesperança hes-tán muy viejos, y sus hijos y los hijos de los muertos que han sucedido en sus encomiendas no es otra su habla sino decir que sus padres ganaron hesta tierra, que cómo han de dexar sus hijos perdidos en ella ; pues hechar mano de las personas a

(1) 2 IV. 1567 (*ibid.*) Les interrogations rapportées par le gouverneur dans sa lettre n'étaient pas des figures de style. Les créoles se les posaient vraiment. Ainsi, depuis Santa Fe, D. Francisco Maldonado de Mendoza écrivait, le 24 III 1597 : "No es justo que en tierra/^{que} su agüelo conquistó, allanó y pobló, padezcan los nietos nezesidad como la padezerían no siendo remunerados de los dichos servicios" (A. G. I. Santa Fe 94, R° I, n° 5).

quien se han dado situaziones por servicios. Como se lashe quitado por estar todas sobre la Real hazienda, hestán todos que me querrián comer..." (1)

Le gouverneur n'était d'ailleurs pas le seul à lancer de pareils cris d'alarme. Le 24 juillet 1567, le licencié Ramírez de Cartagena, de la real audiencia de Lima, avait établi un parallèle entre la situation du moment et celle du Pérou aux heures les plus sombres du soulèvement pizarriste. A son avis, on avait tout lieu d'être encore plus inquiet que par le passé puisque, désormais, rien ne reliait plus les créoles à la métropole, au contraire de leurs pères venus tout droit d'Espagne (2).

Quatre mois plus tard, ce fut le tour d'un autre oidor, le docteur Cuenca, de reprendre presque mot pour mot les passages essentiels de la lettre de García de Castro en date du 2 avril et d'y ajouter ses craintes devant l'éventualité d'une alliance, scellée sur les rancoeurs, des créoles, des métis et des mulâtres (3). Cette possibilité avait été envisagée au début de l'année par un autre membre de la real audiencia, le licencié Monzón. Il ne croyait pas impensable que "d'autres personnes sans ressources", des Espagnols, viennent grossir leurs rangs, dans ce qui aurait ressemblé à une croisade des laissés pour-compte :

"... que cierto si Vuestra Magestad no da horden por tiempo, juntándose éstos (métis et mulâtres) con los hijos de los conquistadores y otros que están sin Remedio podrían alterar la tierra" (4).

(1) Lima, 20 XII 1567 (A. G. I. Lima 92).

(2) 24 VII 1567 (British Museum add. 33 983 f. 134 v) cité par Josep Barnadas, - Charcas 1535-1565, orígenes históricos de una sociedad colonial ; La Paz, 1973, p. 196.

(3) Lima, 12 XI 1567 (A. G. I. Lima 92).

(4) 26 II 1567 (ibid.).

C - LA QUESTION DE LA PERPETUITE DES ENCOMIENDAS

Comme le disent bien ces textes, l'essentiel de la revendication créole naissante portait sur les encomiendas d'Indiens. Elles garantissaient en même temps à leurs possesseurs une rente et un certain nombre de corvées, donc une situation économique et une considération sociale qui faisaient d'eux des membres de l'aristocratie coloniale.

Dès lors, plusieurs problèmes se posaient. Tout le monde, loin de là, ne recevait pas une encomienda, mais tout le monde estimait en mériter une aux revenus importants. D'autre part, il est indéniable que la répartition n'avait pas toujours tenu compte de l'ancienneté des services ou de la réalité des mérites. Nous en avons déjà vu quelques exemples, et nous aurons l'occasion de constater plus tard, durant tout le XVII^e siècle et jusqu'à l'extinction définitive des encomiendas au début du XVIII^e, que les créoles ne cessèrent de réclamer contre les abus commis en ce domaine.

Un homme aussi pondéré que le père José de Acosta s'était penché sur la question. Dans son De procuranda indorum salute, après avoir examiné les fondements de l'institution des encomiendas, il reconnaissait les raisons de bien des plaintes suscitées par cette question :

"No es vana y sin fundamento la voz de los que claman que gentes nuevas y que nada hicieron en favor de esta república goçen de lo que ellos ganaron con su sudor y sangre y alzan por eso el grito al cielo, considerándose agraviados". (1)

En cette fin de XVI^e siècle, pourtant, plus que sur les injustices constatées au moment de l'attribution des encomiendas, la revendi-

(1) De procuranda indorum salute, lib. III, cap. XI.

cation créole portait sur un autre point : la question de la perpétuité.

On sait, en effet, qu'après les Lois Nouvelles inspirées par le courant lascasien et le soulèvement de Gonzalo Pizarro, une transaction avait été trouvée. Il n'y aurait plus d'encomiendas perpétuelles comme le demandaient à cor et à cri les seigneurs d'Indiens du Pérou et du Mexique. Elles ne seraient pas non plus viagères comme l'avaient pensé le roi et son Conseil. Les encomiendas étaient données désormais "pour deux vies", celle de la personne à qui elles étaient attribuées, et celle de son héritier immédiat.

De ce fait, il y avait un problème indéniable. Un petit fils de conquérant habitué, grâce à l'encomienda de son grand père et de son père, à un certain rang social, à l'aisance économique, pouvait donc se retrouver privé de tout cela, du jour au lendemain, à la mort de son père. Il fallait alors repartir vers des conquêtes plus ou moins chimériques ou s'engager dans quelque guerre pleine de risques, comme celle du Chili, pour postuler de nouveau, et peut-être en vain, une nouvelle encomienda dont rien ne garantissait qu'elle serait équivalente de celle que l'on avait perdue. C'est pourquoi les créoles en vinrent à fonder d'abord, et parfois de manière presque exclusive, leurs demandes de nouvelles encomiendas sur les mérites de leurs ancêtres, ou même ceux de leurs ascendants par alliance.

Il n'en reste pas moins que, durant toute la seconde moitié du XVI^e siècle et même au delà, les encomenderos bientôt créoles dans leur immense majorité, entreprirent de faire revenir la couronne sur sa décision et d'obtenir que les encomiendas soient données à perpétuité.

L'histoire de cette longue série de démarches où tous les arguments furent utilisés l'un après l'autre par les parties en présence, a déjà été faite pour l'essentiel (1). Nous n'insisterons ici que sur son insertion et son rôle moteur dans les premières revendications créoles,

(1) Cf. Marvin Goldwert. - "La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal. 1556-1600" Revista histórica, Lima, XXII, 1955-1956, p. 336-368, et XXIII, 1957-1958, p. 207-245.

Les textes de l'année 1567 cités plus haut et qui étaient dus à la plume de membres très importants de l'administration coloniale, insistaient sur l'amertume des créoles dépouillés de leurs encomiendas. Il ne s'agissait pas que de mots. A maintes reprises, les représentants des encomenderos péruviens ou de la vice-royauté dirent eux aussi, et sans détour, leur sentiment et celui de leurs compatriotes. Ainsi, pendant les dernières années du XVII^e siècle, dans un Discours sur la perpétuité" le Dominicaín F. Salvador de Ribera écrivait au roi :

La no perpetuarse las encomiendas se sigue que no se perpetúa la memoria de las familias de los descubridores y conquistadores de aquella tierra que, a su costa y con grandes trabajos, la dieron a Vuestra Magestad haciendo un tan gran servicio a sus descendientes por ser gente de calidad y averse visto en honras /.../ quando se vean sin honra y sin hacienda y que todo esto lo aizen ellos, vivrán inquietos, tristes y desconsolados, por ver que no tienen remedio ni pueden servir en aquella tierra..." (1)

Ajoutons que F. Salvador de Ribera, issu d'une grande famille liménienne, fut le premier créole à être élu provincial d'un ordre au Pérou. D'autre part, vers la fin de sa vie, il se montra d'un criollismo fort sourcilieux et même agressif, en particulier lorsque il fut nommé évêque de Lima.

A peu près vers la même époque, peut-être quelques années plus tard, un autre créole, mais de Nouvelle Grenade, Juan Sanz Hurtado, fit éditer un mémoire sur la fameuse question de la perpétuité. Parmi les raisons qui plaçaient en sa faveur, la troisième était : "la douleur et le

(1) Imp. 44 'B. P. B. papeles varios t. 175 doc. 13 et A. G. I. Indiferente general 1814).

regret profonds" (el entrañable dolor y sentimiento) des créoles qui, faute de perpétuité des encomiendas, ne pouvaient que constater "l'absence de rémunération dont sont victimes les fils, les petits-fils et les descendants des découvreurs, des conquérants de ces royaumes et des autres personnes qui y ont servi".

"Sus hijos y descendientes, viendo en ageno poder lo que sus padres y abuelos ganarõ y posseyrõ, pues respectivamente se deve considerar el sentimiento que tendrán los miserables nietos o hijos de descubridores de aquella tierra, viendo en terceras personas, y no en su linaje, lo que sus passados ganaron y gozaron, y que dello no les viene ni una espiga de trigo..." (1)

En 1619, encore, le licencié Juan Ortiz de Cervantes "avocat et procureur général du royaume du Pérou et des encomenderos" n'écrivit pas autre chose dans le dernier texte important que la controverse de la perpétuité ait suscité :

"... con este biẽ y merced (la perpetuité) también se cumple con la obligación que aquel Reyno pone a Vuestra Magestad en razón de remunerar los grandiosos servicios de los conquistadores y demás beneméritos que a costa de su mucha sangre que derramaron y a costa de sus caudales y haziendas y de intolerables trabajos y fatigas de vida y muerte que passaron, descubrieron aquel Reyno y otros circumvezinos, y le allaron y apaziguaron ellos mismos, obra la más heroyca que ay y más digna de eterna memoria/.../ sin consentir que sus descendientes vivan (como oy día viven muchos) en suma pobreza sin tener

-
- (1) "Lo que Juan Sanz Hurtado Procurador del Nuevo Reyno de Granada de Indias dize en razón de la perpetuidad de las encomiendas y estabilidad de aquellos Reynos imp. II f. (ibid.) la citation, f. 7r. On trouvera le mémoire de J. Sanz Hurtado sous une forme semble-t-il un peu plus étoffée (imp. 16 f.) in A. G. I. Santa Fe 60. L'auteur y figure sous le nom de Joan Saez Hurtado. Sur cet aspect de la revendication créole, cf. le très intéressant mémoire de F. Cristóbal Rodríguez en faveur de la perpétuité. Il écrit notamment : "Cierto que quiebra el corazón (como yo he visto) hijo y nieto de conquistador honrado y tenido por tal en la república buscando barato en las casas de juego para poder sustentar su casa, no teniendo encomienda, lo qual ven goçar otros sin averla ellos ni sus pasados trabaxado" s. d. (A. G. I. Indiferente general 1624).

cosa ni palmo de tierra cuyos padres dieron tanta a Castilla" (1)

Dans tous ces débats, un point mérite d'être remarqué. Les porte-parole des encomenderos soulignent pour la plupart que la perpétuité a une telle importance que, si le roi décide de l'octroyer, elle est capable, à elle seule, d'assurer de façon permanente et définitive la paix de la vice-royauté jusque-là secouée, à plusieurs reprises, par les rancunes et le sentiment de frustration des conquérants ou de leurs héritiers. C'est ce qu'indique bien, dès 1555, Antonio de Ribera parti du Pérou jusqu'à Bruxelles pour aller y plaider sa cause auprès de la cour (2).

En 1579, depuis Cartagena, Bartolomé de Villagómez Campuzano rédigea un mémoire sur la question. A son avis il fallait non seulement proclamer la perpétuité des encomiendas, mais encore en constituer de nouvelles avec les villages indiens jusque là sous l'autorité directe du roi (los indios puestos en la corona real). Elles seraient distribuées aux "filis cadets et puînés des conquérants, dont beaucoup en ces régions des Indes sont pauvres, étant donné que les successions vont aux aînés". C'était, à son avis, le seul moyen de garantir la paix du royaume (3). Villagómez Campuzano était même certain qu'en échange de cette concession, tous

(1) Memorial que presenta a Su Magestad el licenciado Juan Ortiz de Cervantes, abogado y procurador general del Reyno del Pirú y encomenderos, sobre pedir remedio del daño y disminución de los Indios y propone su remedio eficaz, la perpetuidad de Encomiendas, año M D C XIX (imp. 18 f.) f. 15 r.

(2) A. G. I. Indiferente general 1530.

(3) "... desto, bendrá gran paz en la tierra porque teniendo de comer se quietarán, sosegarán en el servicio de Vuestra Magestad y no abrá quien busque ocassiones de ynquietud. Cartagena, 30 V 1579 (A. G. I. Santa Fe 86, R° I, doc. 12).

les encomenderos étaient prêts à promettre une "fidélité perpétuelle" à la couronne espagnole... (1)

Parler de paix grâce à la perpétuité ne devait pas manquer d'inquiéter les autorités coloniales. Cela revenait à dire qu'en cas de refus on pouvait craindre le pire. C'est ce que n'avaient pas manqué de souligner les lettres de 1567.

Dans un discours en dix points, le Jésuite Diego de Torres explique les raisons qui, à son avis, militaient en faveur de la perpétuité. Le nombre des Indiens ayant baissé dans des proportions alarmantes, il fallait d'abord faire en sorte que les encomenderos aient le souci de conserver leurs vassaux, ne serait-ce que pour laisser un patrimoine à leurs héritiers. Un argument souvent exprimé consistait, en effet, à dire ou à écrire que "les deux vies" durant lesquelles les encomiendas étaient attribuées à une famille conduisaient les bénéficiaires temporaires à rechercher le plus de profit possible sans se préoccuper de l'avenir, au détriment des indigènes dont la population, de ce fait, décroissait de manière vertigineuse.

La seconde raison donnée par le père Torres était "le grand risque" de désordre que faisaient courir au pays les descendants d'encomenderos désormais privés de ressources. Il craignait même "un incendie tel qu'on ne pourrait l'éteindre ou seulement bien tard/à grands frais" :

"Como en aquel Reyno ay tantos hombres ociosos y tantos descontentos de que aviendo ganado aquel Reyno ellos mueran de hambre y no se les den de comer, tratan muy de ordinario de ynquietudes y sediciones y las yntentan, y como la gente perdida y bagabunda crece y también los descontentos con la dificultad que ay de alcançar no sólo mercedes sino paga de

(1) Juan Ortiz de Cervantes proposa une sorte de transaction. Il suggéra que dans chaque région, les deux tiers des encomiendas soient perpétuelles, l'autre tiers attribué seulement à titre viager, afin de garantir à la fois l'avenir des vieilles familles créoles mais aussi la rémunération de ceux qui, dans le futur, viendraient à mériter une repartimiento.

servicio, el Reyno está en grande Riesgo de que suceda algún alboroto y comprenda tal fuego que no se pueda apagar o sea tarde y con mucha costa" (1)

Pour sa part, Sanz de Hurtado, dont nous avons déjà parlé, n'hésita pas à être plus précis. Il donnait des chiffres, et brandissait un spectre qui semble avoir longtemps préoccupé les autorités coloniales pendant le XVI^e siècle : une possible alliance des créoles et des métis.. :

"Estos tienen otros mil mestizos, hijos, tíos y parientes o domésticos de en casa; no ay duda, pues, de oy en doze años avrá déstos y de los que de ellos sucederán otros tantos, pues, Qué harán, veamos, doze mil hombres muertos de hambre sin tener los más dellos oficio y ninguno beneficio /...../ pues mire Vuestra Magestad doze mil malos pensamientos que cerca están de hazer veinte mil malas obras" (2)

Il est intéressant de remarquer que lors de ces controverses, le fait que la quasi-totalité des encomenderos aient été créoles, était pris en compte par les adversaires de la perpétuité. Ils se fondaient même sur cette constatation pour la refuser.

Dans un long mémoire sur la question, F. Cristóbal Rodríguez, partisan convaincu de la perpétuité, fit remarquer que le premier et le principal argument/^{métropolitain} contre la perpétuité était justement "le caractère des créoles" (los ánimos de los criollos) qualifiés en général "d'instables", "enclins aux rébellions et aux soulèvements". Le perpétuité, disait-on,

(1) (B. P. R. papeles varios t. 175) Pour un parecer très semblable, cf. celui de A. de Eraso au roi, A. G. I. Indiferente general 1530.

(2) op. cit. f. 7 v.

ne pourrait qu'augmenter leur force et leur orgueil. Etant donné leurs ^{prétendus} penchants naturels, cela les rendait davantage suspects, et multipliait les risques de soulèvement plus graves encore que par le passé:

"Lo primero porque parecẽ los ánimos de los criollos que son nacidos en aquellas partes ser inclinados a rebeliones y alçamientos, y presumir los naturales tener acción a las tierras y señoríos que su Magestad posee y tiene, los quales teniendo los indios por suyos y en su cabeça vanse apoderando más de las tierras y hácense más poderosos y fuertes así en indios como en riqueças para poder hacer su hecho quando pareciere" (1)

Cette idée revient souvent. Elle est exprimée à plusieurs reprises dans une enquête sur la perpétuité réalisée sous forme de questionnaire auprès d'une vingtaine de personnalités éminentes à la fin du XVI^e siècle (2). Pour sa part, le marquis de Cañete, ancien vice-roi du Pérou, était du même avis. Il l'indiqua en toute clarté dans son parecer sur la question. Selon lui, la couronne ne devait pas céder sur la perpétuité pour plusieurs raisons. Les héritiers des conquérants avaient bien d'autres sources de revenus et les places les plus diverses dans l'administration, l'armée ou l'Eglise leur étaient largement ouvertes, et parfois même réservées. D'un autre côté, la perpétuité n'apporterait aucune garantie à la conservation du pays. Les Espagnols du Pérou y étaient enracinés. La plupart avaient coupé tout lien avec leurs parents restés en métropole. Donc, perpétuité ou pas, ils ne reviendraient jamais en Europe. Leur menace d'abandonner la vice-royauté, si satisfaction ne leur était donnée, se réduisait à un chantage dont il fallait montrer la vanité.

(1) A. G. I. Indiferente general 1624.

(2) B. P. R. papeles varios t. 175.

Le marquis partait d'une remarque fondamentale qui constituait la base de son raisonnement : "En général, la plupart des encomenderos et même presque tous, sont des créoles, gens immodérés et irréflechis". On ne pouvait donc rien attendre d'eux, et encore moins leur confier à jamais le continent et tous ses habitants indiens :

"Generalmente los más dellos y casi todos son ya criollos, gente mal templada y poco considerada, y para ellos no ay mañana y así, con esto, están todos muy pobres y tengo por imposible sacar dellos cosa que sea de importancia y que, quando se saque algo, lo han de sacar de las carnes de los yndios por mucho que se les mire a las manos" (1)

Les Conseillers, du moins la majorité, étaient d'un avis similaire. Ils pensaient que la perpétuité assurant désormais l'avenir des familles américaines, elles oublieraient leurs devoirs envers le roi, cesseraient d'obéir aux vice-rois et aux reales audiencias. Au contraire, les incertitudes qui planaient sur l'avenir de leurs enfants les tenaient tranquilles et les réfrénait. Sachant que demain comme aujourd'hui elles devraient tout au roi, le système des "deux vies" faisait d'elles de perpétuelles obligées de la couronne. C'était bien, de toute évidence, un moyen de les tenir à jamais enlisière, avec une espèce d'épée de Damocles suspendue au-dessus de leur avenir :

"No se acordarán los encomenderos que tienen Rey ni estarán tan obedientes a los Virreyes y audiencias y justicias rreales /.../ y la pretensión de que Vuestra Magestad a de hazer merced a sus hijos que an de dejar pobres, les haze estar rreprimidos y quietos" (2)

(1) ibid.

(2) Parecer des Conseillers s. d. (A. G. I. Indiferente general 1624).

Dans la fameuse consulta du 4 novembre 1602 sur la perpétuité, les Conseillers finirent par se déclarer contre. Un des arguments qui fit pencher la balance fut précisément la crainte de voir les encomenderos riches, et assurés de le rester, tenter de faire sécession ;

"Si en ocasiones de los tiempos estos encomenderos ricos se confederasen y quisiesen alzarse con la tierra, que parece lo podrían hazer sin mucha dificultad por la facilidad y poca constancia de los indios y porque las riquezas levantan los corazones y hacen apetecer crecimiento de estado" (1)

Lors d'une des discussions du Conseil d'Etat, un des membres, le comte de Miranda, s'était déclaré tout à fait opposé à la prorogation des privilèges attachés à la jouissance des encomiendas. Il avait argué, en premier lieu, de ce que les encomenderos nés pour la plupart en Amérique ne pouvaient prétendre à de pareils honneurs, dans la mesure où les qualités intrinsèques de leurs ancêtres, les conquérants espagnols, avaient été bien vite oblitérées en eux. D'abord, ils avaient vu le jour aux Indes, ce qui, nous le verrons, était considéré comme néfaste et débilitant. Ensuite, aux yeux du comte de Miranda, la presque totalité des créoles étaient en réalité, même s'ils s'en défendaient, plus ou moins métissés, c'est-à-dire indignes dans la perspective de l'époque. Le seul fait d'être créoles suffisait, par conséquent, à les disqualifier. Après les remarques de F. Cristóbal Rodríguez et du Marquis de Cañete, on ne pouvait être plus clair :

"Se debe considerar que la gente de que están pobladas las Indias son descendientes de conquistadores que, por haber nacido allá y ser hijos de indias, han declinado mucho el valor de sus pasados..." (2)

(1) ibid.

(2) ibid.

Sur ce problème, donc, les uns craignaient les créoles appauvris et leur amertume mauvaise conseillère. Les autres redoutaient les créoles enrichis et leur orgueilleuse indépendance d'esprit. La couronne, elle, les soupçonnait en tout cas de noirs desseins.

Q - LES REACTIONS AU NEPOTISME

La revendication créole naissante ne se cantonna point sur le plan général et théorique de la perpétuité. Les Espagnols du Pérou étaient aussi très soucieux quant aux attributions des encomiendas comme de toute autre place ou bénéfice. Par exemple, ils n'hésitaient pas à écrire sur un ton indigné chaque fois qu'un vice-roi favorisait ses amis ou ses protégés venus au Pérou dans sa suite, au détriment des descendants des conquistadores ou des pobladores dont la couronne avait bien précisé qu'à mérites égaux, ils devaient être prioritaires dans les attributions.

Ainsi, le 19 janvier 1581, rappelant les dispositions d'une real cédula du 21 novembre 1577, Sebastián de Isasaga, dénonça le favoritisme dont le vice-roi don Francisco de Toledo s'était rendu coupable :

"Nunca las acabó de cumplir, aunque bacasen Repartimientos, antes lo que así bacó lo dio a otras personas de pocos méritos y servicios que diez años a esta parte avían ido a los dichos Reynos, y mejorando los encargos y aprovechamientos sin guardar la orden que Vuestra Magestad y su Real consejo le avían dado acerca de los hijos de conquistadores y pobladores"
(1)

Le plaignant était d'autant plus sensible à ces injustices que lui-même, fils de conquérant, demandait, en vain et depuis longtemps, l'alguacilazgo mayor de Huanuco.

En 1592, Tomás Gaitán de Ribera informa le souverain des abus courants de tous les vice-rois en ce domaine. Il affirma, cependant, que

(1) 19 I 1581 (A. G. I. Charcas 41).

depuis son arrivée, Don García Hurtado de Mendoza avait fait bien pis que ses prédécesseurs. Le nouveau vice-roi n'avait eu de cesse que tous ses criados soient pourvus des meilleures places et des plus riches encomiendas. Tomás Gaitán de Ribera écrivait qu'après la venue des favoris du vice-roi, il ne restait plus rien, comme après le passage d'un incendie ou d'un chalut au fond de la mer :

"Quando llegó aquí, se fue acudir a sus criados y jente que trajo consigo que todos ellos eran moços y de poca suerte y sin lumbré de lo de acá, no parando en más que dalles de comer, an sido destos más de ciento y veinte, olvidando a los que an gastado vidas y haziendas en vuestro real servicio, déstos muchos con muchos servicios y asperiencia de vida y costumbres, y dellos jente muy noble que mueren de hambre, y a les rrespondido qué a servido treinta años a Vuestra Magestad y que no se le ha hecho ninguna merced /.../ a cuya causa se a ausentado la jente noble y que pudiera ser de provecho y está muy desabrida la demás de todo el rreino por ver su perdición /.../ Ha escandalizado las Indias y dicen a bozes "perder vida y hacienda en servicio de vuestro rrey y veréis en qué para..." (1)

Même les suivantes de la vice-reine n'avaient pas été oubliées et avaient fait des mariages au-dessus de leur condition.

Ces plaintes ont d'ailleurs de nombreux échos à cette époque. Ainsi, entre 1594 et 1596, depuis le Haut Pérou, en particulier de Potosí qui, pour les raisons que l'on sait, était un des principaux centres de la vice-royauté, les récriminations affluèrent contre un protégé du vice-roi, D. Pedro de Ulloa. Sûr de ses appuis, celui-ci trafiquait les charges de regidores dans lesquelles il faisait nommer ses amis et les personnes

(1) Lima, 30 IV 1592 (A. G. I. Lima 131).

que lui recommandait Don García (1). Les postes d'alcaldes de minas allaient de la même façon aux clients du vice-roi, malgré l'importance de ces fonctions dans le grand centre argentifère (2). Enfin, d'après Juan Pérez de Valenzuela, le marquis de Cañete aurait chargé D. Pedro de Ulloa de procéder à la vente de huit places d'échevins (veinticuatrías) pour des sommes oscillant entre 5 000 et 10 000 pesos. Devant le succès de l'opération, six ou sept autres avaient été négociées 5 000 pesos l'une. Chaque fois, on ne s'était guère préoccupé des mérites présents ni des antécédents des candidats du pays. Seuls le favoritisme et l'intérêt avaient guidé le choix (3).

Les vice-rois n'étaient pas les seuls en cause. Les présidents des reales audiencias qui, en province, disposaient de pouvoirs étendus, suscitaient aussi le mécontentement de leurs administrés lorsque ils ne tenaient pas compte de l'ancienneté des services et des antécédents familiaux au moment de l'octroi des encomiendas et quand, d'une façon générale, ils se laissaient aller à leurs amitiés ou à leur intérêt.

Ainsi, en 1576, le procureur de Santa Fe de Bogota dénonça le président Briceño qui avait accordé de bonnes rentes à des membres de sa famille, alors que son prédécesseur, le président Venero de Leiva, avait toujours considéré d'abord les services rendus dans le pays par les créoles ou leurs parents (4).

(1) Juan Ortiz de Zárate, Potosí, 16 III 1594 (A. G. I. Charcas 43).

(2) Tomás Gómez Fernández, Potosí, 14 CII 1596 (A. G. I. Charcas 44).

(3) Potosí, 8 IV 1595 (ibid).

(4) 25 IV 1574 (A. G. I. Santa Fe 60).

Trois ans plus tard, à Quito, Antonio Morán avait informé, dans une longue lettre, des pratiques illégales et condamnables du président de la real audiencia qui intervenait sans vergogne lors des élections d'alcaldes, et profitait de sa charge pour placer les membres de sa famille (1).

On pourrait ainsi descendre dans la hiérarchie de l'administration coloniale, et trouver à tous les niveaux des plaintes de ce type, même contre les petits fonctionnaires locaux. Par malheur, elles ne sont pas souvent parvenues jusqu'à nous.

A Quito, par exemple, un certain Diego Ramírez dénonça les licenciés Zorrilla et Orozco, de la real audiencia, qui avaient des filles ou des soeurs au couvent de la Concepción de la ville, et s'arrangeaient pour qu'elles obtiennent à tous les chapitres les meilleures places au détriment des religieuses nées dans le pays (2).

A Popayán, en 1567, Juan Díez Carillo qui avait participé à la conquête de la région s'insurgea de voir les vieux conquérants réduits à la misère alors qu'à Cali les fonctionnaires du fisc s'enrichissaient sans péril (3). Une trentaine d'années plus tard, toujours à Popayán, Juan Quintero écrivit au roi en personne pour lui faire part de son indignation devant le fait que les gouverneurs donnent toutes les charges publiques "à des parvenus, des marchands, des hommes qui ne font point montre des qualités nécessaires aux offices des républiques", tandis que les vieilles familles du pays étaient tenues à l'écart et méprisées (4).

E - LE PROBLEME DES GENTILSHOMMES LANCIERS

Il est un autre domaine bien particulier dans lequel, parallè-

(1) 16 II 1578 (A. G. I. Quito 22).

(2) 15 III 1599 (A. G. I. Quito 25).

(3) II XI 1567 (A. G. I. Quito 20 (2)).

(4) ? ? 1598 (A. G. I. Quito 25).

lement au problème des encomiendas, sur le même schéma et pour les mêmes raisons, le protocréolisme s'est fixé et manifesté : les compañías de gentileshombres lanzas y arcabuces.

Les encomiendas devaient être confiées en priorité aux anciens des guerres de conquête, et constituaient pour eux une sorte de rente avec, en principe, comme devoir préalable l'évangélisation des Indiens de ladite encomienda. De la même façon, les plazas de lanzas y arcabuces, comme on les appelait d'ordinaire, devaient être réservées aux anciens militaires et aux beneméritos. Il s'agissait de quatre vingts places de soldats, plus fictives que réelles, d'ailleurs, auxquelles était attaché un salaire annuel, en fait une rente, puisque la seule obligation des lanciers et des arquebusiers consistait à parader en certaines occasions sur la plaza de armas de Lima. Cette solde-rente s'élevait pour le gros de la troupe à 1 000 pesos par an, mais il y en avait aussi une de 3 000 pesos, 2 de 1 500 et deux de 300. Ce système de pension camouflé avait été créé sous le premier marquis de Cañete. Les fonds nécessaires furent d'abord prélevés sur les encomiendas provisoirement sans bénéficiaire (las encomiendas vacas), puis les finances royales en avaient bientôt assuré la charge (1).

Comme les encomiendas, les places des lanzas y arcabuces avaient d'abord été données à des Espagnols. Puis, peu à peu, au nom des mérites de leurs parents qui faisaient d'eux des beneméritos, les créoles s'y étaient introduits en nombre. En effet, lorsqu'elles furent

(1) Pour un historique des lanzas y arcabuces, cf. G. Lohmann Villena. - "Las compañías de gentileshombres lanzas y arcabuces de la guarda del virreinato del Perú" A. E. A. XIII, 1956, p. 142-215. Les encomiendas vacas étant en fin de compte leur source de revenu, les Gentileshombres Lanzas n'hésitaient pas au besoin à se lancer dans la procédure contre les personnes jouissant d'encomiendas qui auraient dû être déclarés vacantes. Cf., par exemple, le procès intenté en 1613 contre les héritiers de don Joan Ramírez de Vargas, vecino de la Paz (A. N. B. exp. n° 460).

supprimées au début du XVIII^e siècle, il ne restait plus aucun conquérant de la première heure, et bien peu de ceux qui s'étaient illustrés une cinquantaine d'années auparavant.

Donc, de par leur nature et leur situation chronologique, les lanzas y arcabuces sont un autre bon exemple du passage sans solution de continuité d'un exclusivisme des baquianos contre les chapetones à un antagonisme hispano-créole.

En effet, dès leur création, les lanzas y arcabuces avaient soulevé bien des problèmes. Les encomenderos y avaient vu, non sans raison, une sorte de concurrence dans la mesure où, comme nous l'avons dit, on rétribuait lanciers et arquebusiers avec les encomiendas vacas. D'autre part, il était vite apparu que les vice-rois avaient une fâcheuse tendance à donner ces places à leurs amis ou à leurs clients plutôt qu'à ceux qui le méritaient vraiment. On l'avait vu au moment de la création de ce corps par le marquis de Cañete (1). Son successeur, le comte de Nieva, l'avait imité en plaçant, peu après son arrivée à Lima, six de ses criados dans le corps des lanzas y arcabuces, ce qui avait entraîné une longue lettre du licencié Ortega de Melgosa où celui-ci avait montré sans ambiguïté les problèmes que cela posait :

"Murmúrase y quéxanse mucho los que acá an servido de que se dé a los que an venido nuevamente de España y no a los que an ayudado a conquistar y poblar el reino /.../ todos andan mui descontentos y quexosos, los unos porque no se les paga sus situaciones porque no ay con que, los otros porque no se les a dado nada /.../ y se dan a la yra mala en ver que toman los que no lo an servido y ellos mueran de hambre /.../ conviene que se ponga remedio y se dé asiento de manera que esta gente tenga más contento del que tiene que, cierto, el día de oí mui descontentos andan y con razón y plegue a dios que no

(1) Cf. de nombreuses plaintes in A. G. I. Lima 118 et 119.

aya algún escáncalo, que mucho me temo que le avrá y muchos an dado muestras de su mala yntención y así se an prendido en algunas partes deste reino algunos que andavan desasossegados y juntando gente maliciosa y oigaçana, que ai mucha por acá, para levantarse como otras veces lo an hecho" (1)

Deux ans plus tard, un autre oidor, le licencié Monzón tint le même langage (2).

Le vice-roi don Francisco de Toledo prétendit avoir essayé d'y mettre bon ordre (3). Il n'en reste pas moins que certains mécontents, tel Juan de Guzmán, affirmèrent que, bien au contraire, il avait suivi la voie de ses prédécesseurs en recrutant dans les lanzas y arcabuces des memores de sa clientèle "des parents du docteur Loarte et des autres auditeurs" pour la plupart "des gouverneaux de sa suite et venus avec lui" (4).

Les gentilshombres arcabuceros eux-mêmes s'en plaignaient. En 1576, deux de leurs procureurs, Diego de Porres Sagredo et Andrés García, affirmèrent que don Francisco de Toledo avait nommé 27 lanciers et 7 arquebusiers depuis son arrivée au Pérou. Or, "presque aucun n'avait d'états de service", l'un d'eux, même, était âgé de sept ans... Pendant ce temps, les plus méritants étaient dans le dénuement le plus complet:

"Unos mueren en el hospital /.../ y otros se han ydo a los campos por no poderse sustentar en la ciudad desanparando sus mugeres e hijos y se a seguido descontento general en aquel reyno" (5)

(1) 10 VI 1562 (A. G. I. Lima 120).

(2) Lima, 20 XI 1564 (A. G. I. Lima 25).

(3) Lima, 10 VI 1570 (A. G. I. Lima 122). Il reconnaissait, toutefois, que certains de ceux qu'il avait nommés n'avaient pas de longs états de service ("algunos cavalleros que, aunque no son de los antiguos, han servido en lo que se les ha ofrecido...").

(4) Cuzco, 15 II 1572 (A. G. I. Lima 123).

(5) 9 III 1576 (A. G. I. Lima 124).

Les membres les plus anciens de ces corps, ceux qui avaient été nommés par le marquis de Cañete une vingtaine d'années auparavant, semblent d'ailleurs avoir été les plus sensibles à cet état de chose. En se prévalant de leur ancienneté, ils écrivirent soit par l'intermédiaire de leurs procureurs, soit directement, au souverain pour l'informer de ces scandales (1). Un certain Juan Roldán, vecino de Trujillo, fils d'un des premiers conquérants du pays s'insurgea même contre le fait que, sans raison, depuis quelque temps, on ne lui versait plus sa pension (2).

Dans une lettre du 22 juin 1575, Francisco Núñez établit d'ailleurs un parallèle entre les problèmes des encomiendas et des lanzas y arcabuces où les véritables mérites et les longs états de service n'étaient pas toujours récompensés. Il proposa au souverain de ne point permettre les passe-droits, et d'obliger les parvenus à aller mériter sur le terrain les faveurs hâtives dont ils avaient bénéficié. C'était le seul moyen d'écarter les orages que ces abus faisaient planer sur l'avenir du Pérou (3).

Pour essayer de mettre bon ordre à la question des lanzas y arcabuces, la couronne pensa que le meilleur moyen était de faire, en quelque sorte, la part du feu. Elle décida que désormais dix places de lanciers seraient de droit réservées à la maison et aux proches des vice-rois. Peine perdue, car tout continua comme avant.

En 1596, Diego de Aguila y de Córdoba, procureur des lanciers, écrivit que depuis six ans, c'est-à-dire depuis la venue au Pérou du second marquis de Cañete, les pensions avaient été versées de façon très irrégu-

(1) Lettres des 8 II 1577 et 12 XI 1577, (ibid).

(2) 9 XII 1577 (ibid).

(3) Lima, 22 VI 1575 (A. G. I. Lima 123).

lière, et aussi que des "excès" avaient été commis dans les faveurs accordées aux "modernes" (1). 'Entrés dans ces compagnies par des voies illégales, poussés et choyés comme des enfants', les "modernes" avaient fait naître des récriminations parmi les vieux lanciers dont les plaintes étaient parvenues aux oreilles du vice-roi. En réponse, celui-ci n'avait pas hésité à faire emprisonner leur procureur, le capitaine Gallinato.

En 1599, dans une représentation en 15 points, les lanciers et les arquebusiers dressèrent l'inventaire de tous leurs problèmes. Dans le cinquième point, ils ne manquèrent pas de souligner les méfaits de la politique "modernophile" du marquis (2).

Donc, à la veille du XVII^e siècle encore, la question restait d'actualité. Elle devait l'être en fait jusqu'à l'extinction du corps.

F - LES PREMIERS MANIFESTES DU CREOLISME CONSCIENT déjà

Il arrivait/que certaines de ces plaintes sur les encomiendas ou toute autre charge soient de véritables professions de foi criollistas, et qu'elles émanent de véritables militants du créolisme. Ainsi, nous signalerons qu'Antonio Morán, dont nous avons cité une lettre, devait être un des meneurs de la révolte des alcabalas à Quito. Il fut même condamné à mort.

Or, si le mouvement dit des alcabalas fut le dernier des soulèvements du XVI^e siècle héritier ou continuateur de ceux de Pizarro,

,Hernández Girón ou Sebastián de Castilla, il fut aussi à bien des égards la première "émotion" créole.

Dans une lettre remarquable écrite à Potosí en 1582, Hernando

(1) "An Rescibido muchos agravios así en la poca igualdad que a avido en pagarse como en el exceso que en pagar y situar a algunos modernos a avido" 15 V 1596 (A. G. I. Lima 133)

Le terme modernos était alors d'un usage courant comme synonyme de chapetones. Cf. à ce sujet la Instrucción de la gobernación y Provincia del Río de la Plata y de la ciudad de la Asunción como cabeza della de lo que suplica a Vuestra Magestad tocante a conquistadores y bien y aumento de la tierra (1604) (A. G. I. Charcas 46).

(2) A. G. I. Lima 137.

de Retamoso a fort bien exprimé le sentiment, ou plutôt le ressentiment des créoles, en tant que tels. Hernando de Retamoso était le type même du créole frustré et, dans une certaine mesure, déchu. Son père avait figuré parmi "les fondateurs de Lima", puis était devenu un des vecinos les plus en vue d'Arequipa. Pourtant, Hernando avait attendu 15 ans l'octroi d'une encomienda dans la région de Santiago del Estero dont nous savons, par ailleurs, que les repartimientos étaient parmi les moins intéressants de toute la vice royauté. Le plus souvent, en effet, ils ne comprenaient guère que quelques Indiens à peine soumis dont on ne pouvait attendre grand chose.

Dans sa lettre, Hernando de Retamoso indique pourquoi il avait dû s'expatrier et partir pour la conquête pleine d'aléas du lointain Tucumán :

"Porque /.../ los hijos de esta tierra no podemos eredar de nuestros padres más de la sesma o quinto de su hazienda" (1)

Les fils d'encomenderos ne pouvant compter sur l'héritage de leurs parents étaient contraints d'aller chercher ailleurs de nouvelles conquêtes qui leur vaudraient peut-être de nouvelles encomiendas.

L'intérêt de la lettre de Hernando de Retamoso provient surtout du fait qu'il écrit au nom "des fils de ce pays" (los hijos de esta tierra), c'est-à-dire les créoles, qu'il dit "abattus et prostrés sur le sol". Il montre, avec indignation, que lors des récompenses la préférence est toujours donnée aux Espagnols de métropole, même si leurs mérites sont moindres ou inexistants, le simple nom d'Espagnol devenant ainsi, à lui seul, la clef de toutes les faveurs :

(1) Potosí, 25 I 1582 (A. G. I. Charcas 41).

"Otros que no lo habían trabajado ni servido como yo son abentajados sólo por este nombre de español /.../ de que vuestros basallos, los hijos desta tierra, rrecibimos notorio agravio de vuestros gobernadores, en especial yo, a cuya cabsa se desanman todos esos vuestros basallos a yr a servir a su rrey y señor a poblar y ensancharle sus tierras nuevas"

Il suffit de dire que les créoles sont fils du pays pour les écartier, et Hernando de Retamoso dénonce avec amertume des préjugés métropolitains dont sont victimes ses compatriotes. On refuse de reconnaître leur vertu, leur piété, leurs capacités, en un mot toutes leurs qualités :

"... aunque tengan partes y balor para merecer vuestros oficios y cargos, no se los quieren dar sólo por dezir son hijos de la tierra, por que an ynformado a Vuestra Magestad que son yn-capaces y que en ellos no ay birtud ni cristiandad ni bondad para merecer merced ninguna de su rrey y señor.
Sacra Magestad : de todo ay e también ay ombres que tienen tantas partes y balor por su persona demás de las que por parte de sus padres tienen, que merecen que Vuestra Magestad como cristianísimo, como poderoso, como monarca, les anime y faborezca y les dé la mano para que se lebanen haziéndoles ^{mercedes} /questán abatidos y apostados por el suelo".

C'est sans aucun doute la première fois que l'on trouve exposées avec autant de clarté pour un créole les préventions européennes contre les Espagnols nés en Amérique du Sud, et cela, presque vingt années avant la fin du XVI^e siècle. Pendant plus de deux centsans, les créoles n'allaient pas dénoncer d'autre chose.....

*

*

*

De l'époque de la Conquête à la fin du XVI^e siècle, on passe donc de façon progressive et rapide, sans aucune solution de continuité, des manifestations de ce que l'on a appelé "l'esprit colon" des pobladores aux premières revendications de la nouvelle génération créole. Les thèmes et les objectifs sont les mêmes, et, pour l'essentiel, vont demeurer longtemps encore.

Cinquante ans à peine après que les conquérants eurent posé le pied au Pérou, aussi bien les grandes lignes de l'esprit et des exigences créoles que celles des préventions métropolitaines à leur égard se trouvent conformées avec netteté et de manière définitive. La méfiance, la crainte, le dédain, voire le mépris des péninsulaires, qu'il s'agisse de simples particuliers ou des plus hauts responsables de l'administration coloniale trouvent en face d'eux la détermination des Hispano-américains qui ne cessent de proclamer leur vocation à occuper en priorité, et bientôt de façon exclusive, tous les emplois de la vice-royauté. Les refus qu'ils se verront opposer, les injustices qu'ils devront subir ne feront que les conforter dans leurs positions.

C'est dans ce contexte que va surgir, puis se développer, le criollismo conventuel dont l'étude commence avec le prochain chapitre.

CHAPITRE III

L' APPARITION DU "CRIOLLISMO" CONVENTUEL :

LA PROVINCE DOMINICAINE DE LIMA (1565 - 1625)

A - LES PREMIERS SYMPTOMES (1565 - 1609).

Dans la vice-royauté de Lima, les premières manifestations du criollismo conventuel apparaissent chez les Dominicains de la capitale.

Très tôt, diverses sources nous apprennent que tout n'allait pas pour le mieux chez les Prêcheurs de la ciudad de los Reyes. En 1565, à leur propos, le gouverneur García de Castro faisait état de sérieuses dissensions que l'on retrouvait aussi chez les Franciscains (1). Pour les apaiser et y mettre bon ordre, le gouverneur demandait au roi de faire envoyer des religieux investis de larges pouvoirs, et capables de mener à bien la réforme nécessaire.

(1) "... ay entre ellos mismos, en cada rreligión entre sí, muy grandes bandos y pasiones ..." 26 IV 1565 (A.G.I. Lima 92).

García de Castro ne précisait pas la nature exacte ni les raisons de ces difficultés. Cependant, le reste de sa lettre conduit à penser que la discorde avait surgi à propos du revenu des diverses charges provinciales et, en particulier, des doctrinas. Il faut dire que, d'une façon générale, les ordres péruviens connaissaient alors bien des difficultés internes, surtout au moment des chapitres. Au cours des années 1570-1580, le vice-roi don Francisco de Toledo devait revenir, à maintes reprises sur cette question (1).

Lorsque, à la fin de la décennie, F. Domingo de la Parra fut dépêché d'Espagne à Lima afin de procéder à l'inspection de la province des Prêcheurs, il se déclara fort peu satisfait de ce qu'il avait vu. Pour restaurer l'obéissance et l'observance régulière, il demanda à la métropole d'envoyer de nouveaux évangélistes originaires de Castille, car, disait-il, dans cette province, les frères étaient formés d'une manière plus rigoureuse et plus conforme aux principes de l'ordre. F. Domingo précisait, toutefois, qu'une sélection très sévère devrait être effectuée au départ. En particulier, il faudrait se souvenir que la volonté de partir pour l'Amérique n'était pas forcément chez les religieux la preuve de leur aptitude à exercer là-bas un ministère fort difficile. Il y avait aussi ceux qui, en réalité, étaient attirés vers les missions avec des motivations où l'Evangile avait bien peu de place (2). Comme preuve de ses dires, le visiteur indiquait qu'il renvoyait en Espagne deux frères dont le comportement avait été, en tout, contraire au service de Dieu et du roi.

Rien ne prouve, jusqu'à présent, que les créoles aient joué un rôle dans ces antagonismes. Il semble, même, que les critiques s'adressent surtout aux métropolitains. Cependant, nous savons, par

(1) Cf., par exemple, sa lettre du 26 XI 1579 (A.G.I. Lima 30).

(2) "... sería para esto bien que Vuestra Magestad mandase encargar la conciencia al general de la orden y al provincial de Castilla que embien frayles quales cumplen y no los que quieren venir". 22 XI 1579 (A.G.I. Lima 315).

ailleurs, que les frères hispano-américains étaient déjà nombreux dans les rangs des Prêcheurs. Or, une situation comme celle décrite plus haut ne pouvait manquer d'être propice aux ambitions, et de favoriser l'arrivée sur la scène provinciale d'un nouveau groupe, sans doute encore mal différencié et structuré, mais qui, nous allons le voir, n'allait pas tarder à faire valoir les droits qu'il estimait tenir entre autres choses de son importance, de son activité et surtout de ses liens avec le pays.

Peu de temps après, en effet, un créole était, pour la première fois, élu provincial d'un ordre au Pérou. Le 29 novembre 1584, fray Salvador de Ribera y Dávalos fut porté à la tête de la province de Saint Jean Baptiste de Lima. Le chapitre de l'année précédente avait été annulé par Rome, en raison des "violences" dont il avait été le théâtre. Notons, au passage, que l'élu malheureux auquel on avait reproché ces pressions n'était autre que F. Domingo de la Parra, le visiteur dont nous avons parlé. La coïncidence n'est sans doute pas insignifiante. Sa volonté réformatrice n'avait pas dû plaire à tout le monde, et certains s'en étaient souvenu.

F. Salvador de Ribera y Dávalos était issu d'une très grande famille créole de la capitale. Lorsque nous avons essayé de cerner le milieu familial des provinciaux dominicains de Lima, nous avons dit qu'il comptait parmi ses proches bien des personnes éminentes. Son père, le conquérant Nicolás de Ribera "el viejo", figurait au nombre des plus généreux donateurs de l'ordre. F. Salvador était encore jeune, il n'avait pas quarante ans, et avait fait une grande partie de ses études en Espagne dans la prestigieuse université de Salamanque. Comme un des principaux reproches faits aux créoles était, nous le verrons, leur mauvaise éducation, c'était là pour les Espagnols une garantie. Ajoutons que le nouveau provincial occupait à la satisfaction de tous une chaire à l'université de San Marcos, centre de la vie intellectuelle de la jeune vice-royauté.

Le provincialat de F. Salvador de Ribera fut de courte durée. Il se trouva interrompu en 1585 par une décision du pape Grégoire XIII qui faisait justice des accusations portées contre l'élection de F. Domingo de la Parra, et lui restituait ses fonctions. Cependant, celui-ci venait de décéder à Madrid, au couvent d'Atocha, d'où il avait entrepris les démarches visant à faire casser les mesures qui l'avaient sanctionné. Force fut donc de convoquer un nouveau chapitre au Pérou pour régulariser la situation, et l'on décida qu'il aurait lieu au Cuzco.

L'année 1586 fut, pour les Dominicains du Pérou, fertile en incidents. D'abord, F. Salvador de Ribera fut expulsé de Lima sur l'ordre du vice-roi. Ce dernier nous raconte comment, fort des exemptions et des privilèges réguliers, l'ancien provincial avait arraché aux gens de justice deux esclaves noirs qui venaient d'être condamnés. Malgré les puissants appuis locaux dont F. Salvador jouissait en raison de sa carrière ecclésiastique et de sa situation familiale, le comte del Villar avait tenu bon et fait exécuter la sentence (1).

Dans une seconde lettre, écrite le même jour, le vice-roi se plaignait des Prêcheurs de Lima. Il dénonçait leur trop grande jeunesse - or les créoles l'étaient tous à ce moment-là - et insistait sur l'absence dans leurs rangs de religieux dignes d'éloge, pourvus des qualités que l'on était en droit d'attendre d'eux (2).

Quelques mois plus tard, le 23 décembre, dans une lettre au souverain, le vice-roi informe des conditions dans lesquelles le chapitre du Cuzco s'était déroulé, et, en particulier, des différends ("algunas diferencias") qu'il avait suscités. Le comte del Villar reste d'abord muet sur la nature et les motifs de ces dissensions, mais la fin de sa lettre est révélatrice. On devine aisément de quoi il s'agit.

(1) Lettre du 25 V 1586 (A.G.I. Lima 31).

(2) "... tienen pocos de los que más convernía que huviese muchos" (ibid).

En effet; d'une part, il appelle de tous ses voeux la venue de quelques frères espagnols dont l'âge, les qualités et l'expérience, seraient des gages de l'apaisement et de la remise en ordre nécessaires. On leur confierait les destinées de la province. En d'autres termes, on restreindrait de façon considérable l'autonomie dont elle jouissait, et on la soumettrait, de fait, à des provinciaux espagnols choisis parmi les frères de métropole. D'autre part, le vice-roi rejette d'une manière implicite la responsabilité des événements sur les religieux créoles, nombreux - beaucoup trop à son goût - et jeunes, c'est-à-dire, sans doute, turbulents, ambitieux et moins stricts sur l'observance régulière :

"Que Vuestra Magestad entienda que estas cosas no han dexado de ponerme algún cuydado y que convernía que Vuestra Magestad mandase viniesen algunos religiosos ancianos, y de las partes que se requieren desta orden, y que se nombrasen en ella perlados tales para que aya quietud y rreligión y buen exemplo que siempre ha havido y no decauya desto, por aver tantos mozos y criollos como ay en este Reyno". (1)

Deux ans plus tard, le même vice-roi attira de nouveau l'attention du souverain sur la question. Après avoir rappelé le contenu de lettres précédentes, sans doute celles que nous avons citées, le comte del Villar insistait maintenant, de façon beaucoup plus explicite, sur la trop grande jeunesse des créoles admis dans les rangs dominicains. Il les accusait d'inculture non seulement scandaleuse mais aussi dangereuse pour l'avenir, puisque l'ordre assurait une bonne partie de la formation et de l'enseignement des générations futures. L'esprit d'indépendance, la soif de pouvoir et les exclusives des frères péruviens, désormais concurrents des Espagnols, étaient, selon le représentant du souverain, une source constante de préoccupation. Dans un futur proche, il prévoyait même "de grands inconvénients":

(1) 23 XII 1586. Publié par R. Lévillier. - Gobernantes del Perú, cartas y papeles; Madrid, 1921-1926, t. X, p. 221-223.

"Como en otras tengo escrito a Vuestra Magestad, en la orden de Santo Domingo de este Reyno ay tanta falta de religiosos viejos de Castilla, y reciben tantos niños que no saben leer, y procuran tanto que gobiernen entre ellos los dichos criollos, que creo ha de ser de gran inconveniente si no se da remedio, suplico a Vuestra Magestad sea servido de mandarle dar". (1)

Une quinzaine de jours après ce rapport alarmiste, le vice-roi dressa un tableau assez sombre du clergé de la colonie. Il en ressort que les Dominicains n'étaient pas les seuls à connaître des problèmes de ce genre.

Le comte del Villar distinguait trois sortes de prêtres séculiers : ceux venus d'Espagne dans le seul but de s'enrichir, afin de rentrer le plus vite possible en Espagne, et les Espagnols qui recevaient l'ordination en Amérique, et qui, pour d'autres raisons, ne valaient, en général, guère mieux :

"regularmente, son soldados delinquentes y hombres que, por culpa suya, se hallan necesitados de ordenarse, aunque ay quien lo hace por cristiandad y devoción". (2)

Enfin, il y avait les créoles, experts dans les langues indigènes, certes, mais dépourvus, paraît-il, des qualités exigées par le sacerdoce :

"aunque suelen ser expertos en la lengua de los indios, pocas veces tienen aprobación de costumbres ny las partes que deben tener los que han de dar pasto espiritual" (3)

Chez les réguliers, deux ordres lui causaient du souci, les Dominicains et les frères de la Merci. Les premiers, qui constituaient la communauté la plus importante du Pérou, étaient, à son avis, moins dignes d'éloge que les Franciscains. La principale raison résidait dans le rôle trop important et néfaste qu'y jouaient les créoles, cupides, et en nombre sans cesse croissant :

(1) 25 IV 1588 (A.G.I. Lima 32).

(2) 8 V 1588 (ibid.).

(3) Ibid.

"es muy grande el número de los moços criollos que ay en la orden, y el de los que cada día Reciben en ella, aunque no sepan leer por ser muy niños, y lo es también la cudicia que muchos de ellos muestran en las doctrinas" (1).

Pour leur part, les Mercédaires admettaient non seulement des créoles, mais aussi des métis :

"Reciben muchos moços criollos y mestizos, y aunque entre ellos ay algunos de mucha aprobacion, en general, los de esta orden viven con no tanta como parece convenia y assi tienen en mucha necesidad de ser visitados y corregidos por personas graves y que vengan a ello y vuelban a dar cuenta a su superior" (2).

Depuis longtemps, en effet, avant même 1550, les frères de la Merci acceptaient des sang-mêlé dans leurs rangs, et continuaient de le faire, alors que les Franciscains et les Dominicains avaient décidé, dans la mesure du possible, de s'en abstenir et que les Augustins avaient cessé de leur accorder l'habit après 1571 (3). Ceci explique d'ailleurs pourquoi les couvents de la Merci du Cuzco et de Lima participèrent de façon active aux longues informaciones des 17 XII 1582 et 27 VII 1583 que les métis rédigèrent pour demander l'abrogation de la cédula royale leur interdisant - du moins en principe - de recevoir les ordres (4).

A propos des Augustins, le vice-roi écrivait, toujours dans la même lettre, qu'ils comptaient davantage d'hommes âgés et aux qualités éprouvées que les Dominicains. Comme les créoles étaient tous des hommes encore jeunes - les plus vieux avaient alors une quarantaine d'années - cela signifie que l'ordre de Saint Augustin était encore, à Lima,

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Pour l'attitude des ordres à l'égard des métis, cf. Antonine Tibesar, "The alternativa : a study in spanish-creole relations in seventeenth century Peru," The Americas, XI, n°3, 1955, p. 229-234.

(4) Les deux informaciones ont été publiées par le père Victor M. Barriga, - Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI ; Rome, 1933 - Arequipa, 1953, vol. IV p. 231-249 et 254-286. Sur cette question, cf. aussi la "Provança e autos ffechos ante el concilio provincial... en ffavor de los hijos de Españoles e Yndios en este rreyno (1583) (A.G.I. Lima 126).

sous l'autorité des Espagnols. N'oublions pas que l'année précédente, son provincial et les définiteurs s'étaient insurgés contre les encomenderos soucieux de voir les paroisses indiennes revenir exclusivement à leurs fils créoles (1). On se doit néanmoins de signaler que les Augustins de Lima n'allaient pas tarder à porter à leur tête un religieux américain, en la personne du maestro F. Juan de Almaraz, provincial de 1591 à 1592.

Il serait pourtant inexact et injuste de prétendre que les seuls créoles causaient du souci aux gouvernants de l'époque. Depuis très longtemps, les autorités coloniales ne cessaient d'attirer l'attention du Conseil sur la qualité nécessaire du recrutement missionnaire espagnol. Le vice-roi D. Francisco de Toledo n'était-il pas allé jusqu'à écrire, dix ans plus tôt, que faute de sélection au départ, les religieux venus de métropole ne rendaient aucun des services attendus ? :

"No solamente no sirven para hazer fruto, pero los que vienen son para estragalles más los que acá tienen las órdenes como la evidencia lo muestra" (2)

Nous venons de voir, aussi, certaines critiques du comte del Villar adressées aux séculiers venus du vieux continent. A la veille de quitter ses fonctions au Pérou, le 1 V 1590, cet impitoyable censeur des créoles écrivit pourtant que dans les ordres péruviens, les religieux espagnols étaient, sans conteste, les moins capables (los menos suficientes) (3). Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect des choses lorsque nous traiterons des problèmes missionnaires. Pour l'instant, à ce point de notre étude, disons simplement que ces déclarations, replacées dans leur contexte général, sont bien la preuve d'un profond malaise de toute l'Eglise péruvienne à la recherche d'un équilibre, après plusieurs décennies de laxisme imposé par les circonstances. Or, c'est précisément à cette époque que surgissait dans les communautés un

(1) 20 III 1587 (A.G.I. Lima 317).

(2) 18 IV 1578 (A.G.I. Lima 30).

(3) Publié par R. Levillier. - Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI ; Madrid, 1919, t.II p.489.

nouveau phénomène, le criollismo, qui allait remettre en cause, lui aussi mais d'une façon différente, certains principes fondamentaux sur lesquels elles avaient jusque là vécu.

Les plus hautes autorités de la colonie n'étaient pas les seules à attirer l'attention du roi et de ses conseillers sur les problèmes suscités par l'augmentation du nombre des jeunes créoles péruviens et leur volonté hégémonique, surtout chez les Prêcheurs.

En 1591, un Dominicain espagnol du couvent de Lima, F. Tomás Durán y Ribera, adressa au souverain un mémoire où il se plaignit du gouvernement des frères nés au Pérou. De fait, depuis l'élection de F. Salvador de Ribera, les deux autres provinciaux avaient été créoles : F. Domingo de Valderrama, de Quito, élu en 1586, et, en 1590, F. Agustín Montes, originaire de l'île de Saint Domingue, mais qui avait pris l'habit à Lima.

F. Tomás Durán y Ribera, missionnaire en Amérique depuis trente ans, représentait au souverain l'ingratitude des créoles à l'égard des métropolitains qui les avaient formés. Il insistait sur leurs piètres qualités, et les mettait d'ailleurs en relation avec certaines insuffisances supposées de la nature américaine. Non sans emphase, il comparait le sort désormais réservé aux frères espagnols à l'esclavage du peuple d'Israël en Egypte:

"Esta provincia/.../ después de averla fundado y onrrado frayles de España está agora en manos de muchachos criollos que no tienen fuste en cosa ninguna y aunque muestrã alguna apariencia, es de poco momento, porque salen someros a la tierra como los árboles de ella cõ un poco de vicio y sin fructo, y a los que abían de rregar estas plantas y darles lustre, que son los que viniendo de España envejecieron acá con los trabaxos, los an arruinado, tratádoles peor que los Egiptios a los hijos de Israel" (1).

Le plaignant accusait aussi les Dominicains créoles de faire obstacle à toute promotion des Espagnols qui, de ce fait et contre toute

(1) 20 IV 1591 (A.G.I. Lima 318).

justice, étaient, disait-il, exilés ou persécutés (1). Lui-même, auteur d'un catecismo y doctrina cristiana destiné à la prédication des indigènes, avait été empêché de concourir à la chaire de quéchua vacante à l'université de San Marcos, à cause de la jalousie des frères nés dans le pays. De par leur origine, ils estimaient être les seuls à pouvoir briguer un tel poste.

L'année suivante, un document très intéressant vient confirmer de façon indirecte ses dires. Le 28 IX 1592, D. Juan Dávalos de Ribera, l'un des frères de F. Salvador de Ribera le premier provincial créole du Pérou, écrit pour se plaindre des agissements d'un certain F. Pedro de la Serna, qui, affirmait-il, ne cessait de porter atteinte à l'honneur de F. Salvador. Ce dernier était victime d'une sorte de conspiration appuyée sur des "relations mensongères", dont le but inavoué était de faire obstacle à ses fonctions de visiteur et de vicaire général des provinces dominicaines du Pérou (2).

Selon l'auteur de la lettre, F. Pedro de la Serna n'était que l'homme de main du provincial créole F. Domingo de Valderrama qui l'avait envoyé en Europe pour y défendre ses intérêts. F. Domingo et ses partisans cherchaient surtout à éviter l'inspection de leur compatriote F. Salvador, ou de tout autre religieux "docte et exemplaire". La raison en était simple. Ils s'étaient "emparés" de la province, et se montraient bien décidés à écarter quiconque pourrait leur disputer le pouvoir provincial:

"por estar ellos apoderados de aquellas provincias y que destas no pase quien se lo pudiese perturbar con mejor título, por ser hombres que no han estudiado" (3).

(1) "o los destierran o los fatigan hasta que de pena se mueren" (ibid).

(2) Pour avoir une idée de la campagne menée contre F. Salvador, cf. un document, anonyme et non daté, dont l'auteur est sans doute un Dominicain résidant alors à Madrid (A.G.I. Lima 1634 A). Ce texte comporte aussi un curriculum vitae très détaillé de F. Salvador.

(3) A.G.I. Panama 103 .

La politique constante de F. Domingo avait consisté à fomenter des factions (vanderizar la provincia), et à jouer des unes contre les autres. Sous sa pression, il avait fait élire une créature à lui (una hechura suya), F. Agustín Montes. Pour ce faire, tous les moyens avaient été bons, même les plus illicites et les plus indignes (1), et il avait même gagné à sa cause l'appui déterminant de l'inquisiteur Ulloa.

Durant tout son provincialat, F. Domingo de Valderrama n'avait cessé, paraît-il, de faire jouer tous les ressorts de la passion nationale, afin de pouvoir continuer à sa guise les pratiques scandaleuses introduites dans les couvents de l'ordre où certaines cellules étaient transformées en tripots, et où on jouait, le couteau dégainé sur la table, comme dans les plus mauvais lieux :

"Tienen tiranizada aquella provincia por ser ellos naturales de aquel Reino y hijos della contra su Religión y contra los frailes que desta tierra an ydo desnaturalizándose de su patria, por pasar a servir su horden a aquellas partes/.../los quales an clamado por la dicha visita y a su petición se proveyó y así se nombró F. Salvador de Ribera" (2).

Le nouveau vice-roi, le marquis de Cañete, donna un écho officiel à ces divers témoignages que l'on pourrait croire suscités par des déboires personnels propices à la récrimination. Il confirma que les créoles, bien installés à la tête de la province des Prêcheurs, refusaient d'en partager la direction avec les Espagnols, surtout lorsqu'ils étaient délégués depuis la métropole avec des fonctions précises et des directives de réforme bien déterminées. La conséquence inévitable de cet état de chose était un relâchement dangereux de l'observance régulière, et la quasi-impossibilité d'y apporter les remèdes plus que jamais nécessaires:

"Frailes criollos nacidos acá gobiernan la orden de Santo Domingo de que están apoderados sin admitir ninguno de los que vienen de ese Reino, aunque traian cargo de su orden, y con esto viben con más libertad y se disimulan más las cosas" (3).

(1) "casi por fuerça, con negociaciones particulares, no porque lo merece" (ibid).

(2) Ibid.

(3) 2 V 1592 (A.G.I. Lima 32).

D'après le témoignage de D. Juan Dávalos y Ribera, il apparaît donc que des factions rivales étaient nées entre les créoles, chacune essayant de trouver des appuis. Ainsi, de façon manifeste, F. Salvador, qui allait redevenir provincial en 1594, avait réussi à gagner la confiance des instances romaines et espagnoles de l'ordre comme le prouve sa nomination. Mais cette alliance n'était sans doute que de circonstance et tactique. En effet, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, lorsqu'il fut nommé évêque de Quito, une dizaine d'années plus tard, F. Salvador se montra un défenseur fort sourcilleux et même agressif de ses compatriotes créoles.

Côté tactique, F. Domingo de Valderrama n'avait guère à lui envier. A cette époque, on voit arriver en Espagne diverses lettres vantant ses mérites, par exemple celle envoyée par les membres du conseil municipal de Lima, cela ne saurait surprendre puisque ce fut un des premiers bastions créoles (1). En revanche, il est plus étonnant de voir le vice-roi lui-même prendre la peine de recommander F. Domingo au souverain, et de suggérer que sa promotion dans quelque évêché serait bien méritée. Après avoir insisté sur le fait qu'il est né au Pérou, le vice-roi présente d'ailleurs cette éventualité comme un possible encouragement des créoles à la vertu. . . . (2).

Il faut ajouter que la fortune de la province péruvienne de Saint Jean Baptiste ne pouvait manquer de faire naître des ambitions rivales. N'était-elle pas la plus riche de l'ordre ? Lors des chapitres généraux de la fin du XVI^e siècle, elle était la province la plus imposée. A Rome, en 1589, il fut décidé qu'elle verserait chaque année 50 écus d'or, alors que celles de Nouvelle Espagne ou d'Andalousie n'en devaient que 30, celles de Lombardie ou de Castille 35. Quant aux autres provinces de la vice-royauté, leur contribution allait de 16 écus, pour la Nouvelle

(1) 12 V 1593 (A.G.I. Lima 132).

(2) "... otros se animarían con esto a seguir las letras y la birtud, viendo premiada la suya" 10 V 1593 (*ibid*).

Grenade, à 6 pour le Chili. En 1605, la province de Saint Jean Baptiste était taxée de 358 écus d'or, soit 50 % de plus que la Lombardie ou la Castille, trois fois l'imposition de la province romaine, et 25 % de plus que celle de México (1).

B - LE TEMPS DES CRISES (1609-1625).

A travers tous ces témoignages, il est facile d'imaginer que la concorde et la paix devaient être bien fragiles et intermittentes chez les Dominicains de Lima. De fait, l'épreuve de force n'allait pas tarder entre Espagnols et créoles.

En 1609, le provincial en exercice, F. Francisco de Vega, décéda avant la fin de son mandat. Cette mort marque le début d'une longue suite de difficultés et de luttes intestines qui allaient durer une quinzaine d'années, et dont nous allons faire l'historique. Elles ont, en effet, dans l'évolution du criollismo conventuel une place à bien des égards particulière.

Un Dominicain espagnol, F. Alonso de Armería, avait été envoyé au Pérou en qualité de visiteur et de vicaire général. Les directives de Rome parvenues à Lima ordonnaient de ne point réunir le chapitre provincial avant son arrivée, car on désirait le voir présider l'élection.

Ce souhait des autorités supérieures de l'ordre n'était pas partagé par les frères créoles. Aussi, malgré les notifications du vice-roi, le marquis de Montesclaros, une partie des électeurs, les plus nombreux, décidèrent de passer outre sous l'impulsion de F. Gaspar de

(1) M.O.P.H. t. X p. 285 et t. XI p. 63.

la Fuente. Arguant du fait que le chapitre était déjà annoncé et ses membres convoqués, les frères qui suivaient F. Gaspar ("los religiosos /.../ más sin letras ni religión, mosos puestos o tollerados en los officios por ellos" si l'on en croit leurs adversaires) prirent donc le chemin du Cuzco où devait se tenir l'assemblée. La définition des partisans de F. Gaspar de la Fuente n'est pas équivoque. Il s'agissait essentiellement des créoles, désireux de devancer l'arrivée de F. A. de Armería dont chacun devinait, non sans fondement, qu'il ferait jouer tout son poids en faveur des métropolitains.

L'élection eut donc lieu le 23 juin 1611 et désigna F. Nicolás de Agüero comme provincial. Dans une lettre adressée au roi pour lui demander d'entériner leur choix, les définiteurs élus lors du chapitre insistent sur la personnalité du nouveau provincial. Il est le descendant de deux illustres conquérants, Diego de Agüero par son père, et Nicolás de Ribera "el mozo" par sa mère. D'autre part, les signataires, sans doute au courant des reproches adressés à l'éducation créole, font remarquer qu'il a été formé en Espagne, avant de revenir au Pérou. Enfin, les définiteurs dénoncent le caractère exorbitant des pouvoirs du vicaire général (1).

De son côté, au contraire, le vice-roi se félicitait de la venue de fray Alonso de Armería qu'il connaissait depuis longtemps, car

ils avaient servi tous deux en Nouvelle Espagne. Tout au plus, le marquis de Montesclaros craignait-il son manque d'expérience en la matière (2).

D'autres documents viennent confirmer les intentions des autorités politiques de la colonie sur ce problème, et donnent quelque crédit aux craintes des frères liméniens. Quelques mois plus tard, après avoir fait l'historique du dernier chapitre des Prêcheurs et rappelé le rôle qu'y avait joué F. Nicolás de Agüero, le vice-roi précisa quel devait

(1) 22 VII 1611 (A.G.I. Lima 325).

(2) 22 III 1611 (A.G.I. Lima 36).

être le sens de l'action de F. A. de Armería. Il devait empêcher la "tyrannie" des religieux au pouvoir :

"... estorvar la tiranía, que así llaman estos padres al gobierno que, con mano poderosa, passa de unos en otros como por suceso". (1)

La province étant dominée par les créoles, on ne peut être plus clair .

Avant même d'arriver à Lima, F. Alonso avait déclaré nul le chapitre tenu hors de sa présence. D'autre part, selon les termes d'instructions secrètes envoyées au vice-roi, son action, conjuguée à celle du visiteur, devait consister à "étouffer le feu" et, "sans publicité", à assigner à résidence les meneurs ("el fomento de la discordia") dans divers couvents de la province. Malgré toutes ces précautions, le vice-roi prit soin de prévenir la couronne. Elle recevrait, sans aucun doute, des plaintes dirigées contre F. Alonso. Il le jugeait, pour sa part: "sans passion, désireux de bien faire, et bien informé des règlements et des lois".

De son côté, la plus haute autorité ecclésiastique de la vice-royauté, l'archevêque de Lima, expliquait les incidents du Cuzco par "l'ambition et le désir de commander" des créoles. Il se félicitait, lui aussi, des premières initiatives qualifiées de prudentes et sages de F. Alonso, et demandait que sa mission soit prolongée afin d'être plus efficace. En conclusion, pour répondre aux attaques contenues dans certaines lettres adressées en Espagne, le prélat dénonçait l'esprit d'indépendance des créoles par trop enclins à refuser toute autorité métropolitaine :

"Escriben frayles unos contra otros, principalmente contra sus superiores, que dejados de la mano de Dios corren con la lengua más que con la imaginación y como todos los más son criollos y están tan encastillados en esta Provincia y tienen la tierra tan por suya, les parece que les hazen agravio en embiarles quien les visite y componga" (2).

(1) 6 IV 1612 (ibid).

(2) 20 III 1612 (A.G.I. Lima 301).

A la vérité, les Dominicains créoles de Lima avaient quelque raison de craindre, à l'avance, la venue du visiteur. N'oublions pas qu'il arrivait de Nouvelle Espagne, où le problème créole se posait alors avec plus d'acuité qu'au Pérou, mais en des termes différents, ce qui, nous le verrons, avait entraîné de vives réactions espagnoles et un durcissement des positions.

Dès la première étape de son périple sud-américain, la Nouvelle Grenade, F. Alonso de Armería était entré en conflit avec les frères de l'endroit. Il écrivit au roi que le seul moyen d'y restaurer l'observance, la piété et le savoir, était d'y envoyer des religieux espagnols vertueux et doctes "dont la province avait presque perdu le souvenir". Il fallait, en outre, un provincial nommé en Europe afin de conserver les principes de la réforme à mettre en oeuvre :

"... para que se conserve la reformation y, como nueva fundación que aquella provincia a menester, que está muy falta de sugetos e incapaz de poderse remediar sino por este medio que sólo es el eficaz" (1).

Peu après son arrivée à Cartagena saluée comme il se doit par les autorités locales (2), F. Alonso avait démis des religieux de leurs fonctions. Ses premières interventions n'avaient pas tardé à semer le trouble, et même le scandale, selon une expression de la real audiencia de Santa Fe. Le seul but de ses actions était, si l'on en croit les oidores, de plaire au provincial F. Antonio Manrique désireux de voir assurer sa succession à la tête de la province en la personne d'un de ses amis.

Dans la cédule royale du 24 IV 1610 qui nommait F. A. de Armería, le roi déclarait ne pas connaître très bien celui qui était fait visiteur. Il lui recommandait d'agir de façon à susciter le moins de remous possibles. Aussi, les oidores terminaient-ils leur lettre en écrivant que,

(1) Panama, 20 VI 1611 (A.G.I. Lima 325).

(2) Dans sa lettre du 28 I 1611, le gouverneur de Cartagena vantait : "su muy gran cordura y santidad/.../ su elección/.../ muy acertada" et il ajoutait : "a puesto las cosas en tanto concierto y Religión que mereze muy gran premio" (A.G.I. Santa Fe 38).

de fait, le souverain devait être bien mal informé en laissant confier une telle tâche à un homme qui, en plus, avait une très fâcheuse tendance à obéir de façon intermittente aux ordres royaux (1). Ces erreurs d'appréciation des autorités espagnoles n'étaient pas rares, on le sait, mais comment pouvait-il en être autrement ?

Quelques mois plus tard, les oidores écrivirent de nouveau contre les agissements du visiteur et précisèrent leurs accusations. Il était resté huit ou neuf mois à Cartagena. A ce propos, les membres de l'audiencia émettaient quelques réserves sur sa moralité et son comportement durant cette période (2). Il avait gaspillé les biens des couvents, démis des religieux sans les connaître, sur de simples accusations non vérifiées. Surtout, il avait dirigé la province d'une manière irréfléchie et incohérente (3). Toujours pour complaire à F. Antonio Manrique, F. Alonso avait décidé que le chapitre provincial aurait lieu à Cartagena, et non à Tunja, comme prévu. Enfin, devant les résistances de certains frères, il en était venu à faire priver la province du droit d'élire son provincial pendant quatre ans. Même après son départ pour Lima, il continuait d'envoyer en Espagne des lettres tout à fait dépourvues d'aménité à l'égard des religieux de Nouvelle Grenade et, en fait, plus proches de l'injure que de la censure (4).

Plusieurs indications révèlent, en outre, que l'antagonisme entre créoles et Espagnols était aussi en Nouvelle Grenade un élément du débat, et que le visiteur avait pris sur le problème des positions sans équivoque, mais partisans. Ainsi, le président de l'audiencia stigmatisa les querelles internes de la province, mais également les partis pris

(1) 15 VI 1611 (A.G.I. Santa Fe 18).

(2) "viviendo con soltura, relajación y nota de poco sobrio y honesto".

(3) "repartiendo ciegamente patentes con tanta inconstancia y variedad que an causado confusión y perturbaciones". Cf. les lettres des 18 XI 1611 (ibid.) et 25 VI 1612 (A.G.I. Santa Fe 19).

(4) Il qualifiait la province de : "falta de sujetos y muy estragada en todo lo esencial y sin obediencia ni cosa de religión, mas sólo el hábito cuya honrra padece ceremonial por andar con diferente vida" Lima, 8 V 1612 (A.G.I. Lima 325).

proespagnols de F. Alonso qui confinaient à l'idée fixe (su gusto y tema /.../ con los que vinieron de España) :

"La inquietud y confusión que han tenido y tienen las cosas de la Religión de Santo Domingo se va enpeorando más cada día con las disensiones que entre ellos corren, nacidas así de sus ambiciones como de las nuevas órdenes que embía del Pirú Fr. Alonso de Armería, desterrando y privando de voces activas y pasivas a los frailes que avía de más importancia, gravedad y letras, en esta provincia, sin conocimiento de causas ni más dirección que su gusto y tema con los que, por orden de Vuestra Magestad, vinieron de España como largamente tengo advertido en despachos aparte" (1).

Confirmation nous en est donnée, de façon indirecte, par une lettre du Jésuite Gonzalo de Lira, où il fait l'éloge de F. Jerónimo Velásquez, que F. Alonso avait nommé vicaire provincial. Son principal mérite était, paraît-il, d'avoir éradiqué "le schisme" apparu entre créoles et Espagnols. Dans le contexte de l'époque, à un moment où, pour la première fois, affleuraient les revendications des Hispano-américains qui, de ce fait, apparaissaient comme les responsables du désordre, compte tenu aussi de la lettre précédente et de ce que l'on sait par ailleurs de F. Alonso, cela est significatif (2).

Toute polémique mise à part, il semble bien que la province ait connu en ce domaine quelques difficultés. L'oidor D. Juan de Villabona Zubiaurre, informateur de la real audiencia pour les accusations portées contre le visiteur, se faisait, dans une certaine mesure, l'écho des lettres de ce dernier, tout en renvoyant dos-à-dos les créoles et les vieux coloniaux. En particulier, il expliqua pourquoi le futur provincial ne devait être ni l'un ni l'autre :

"No sea natural de las Indias, ni aya vivido en ellas de asiento, porque a los unos desayuda la criança y labranza deste hemisferio

(1) Santa Fe, 1 VI 1613 (A.G.I. Santa Fe 19).

(2) "F. Gerónimo Velásquez /.../ en particular a començado a desterrar algún cisma que avía entre los Religiosos nacidos en esta tierra y entre los que vienen de esos Reynos, seminario de grandes diferencias e inconvenientes" Santa Fe, 14 XI 1613 (A.G.I. Santa Fe 100). Précisons que F. Jerónimo était ... créole.

con las fuertes influencias de sus naturales no tan ynclinados a la vida religiosa, y a los otros, el conocimiento y trato de amigos aquerenciados que les hazen gobernar como les pareçe, y de todo se siguen peligrosos efectos " (1).

C'est donc dans ce contexte très favorable à l'antagonisme hispano-créole, et justifiant tout à fait les craintes des frères de Lima, que le F. A. de Armería avait entrepris son inspection de la province du Pérou.

Dès l'annonce de la cassation des élections du Cuzco, les Prêcheurs de la tres veces coronada ciudad de los Reyes avaient dépêché en Europe un procureur, F. Andrés de Lisón, pour faire entendre leur point de vue, et cela, bien que le prochain chapitre général ne soit que dans trois ans.

Pour sa part, F. Alonso s'empresse de réunir un nouveau chapitre provincial, et, sous sa présidence, un autre définitoire fut élu le 24 VI 1612. L'assemblée, paraît-il, ressembla davantage à une "congrégation d'anges" qu'à un chapitre de religieux. L'élu, F. Gabriel de Zárate était lui aussi né au Pérou. Il faut dire qu'à Lima, F. Alonso avait, malgré tout, les coudées moins franches qu'à Santa Fe où les créoles étaient encore en minorité, alors qu'ils étaient désormais largement majoritaires dans la capitale vice-royale (2).

Toutes les autorités civiles et ecclésiastiques se félicitèrent de cette fin, ou de ce qu'elles prirent pour telle. Le vice-roi rappela que l'inspection avait été demandée par les frères opposés à la "tyrannie" de ceux qui, depuis des années, dominaient la province, c'est-à-dire les créoles. Par la même occasion, il célébra l'intégrité et le dévouement

(1) Mompos, 4 X 1611 (A.G.I. Lima 325).

(2) Pour avoir une idée de la violence des sentiments anticréoles dans certains milieux dominicains de Nouvelle Grenade juste après le passage de F. Alonso, cf. un long mémoire du provincial F. Gabriel Jiménez (A.G.O.P., XIV, Q₁, f. 331-357). Nous reviendrons en détail sur ce document un peu plus tard.

de F. Alonso (1). En des termes approchants, l'archevêque de La Plata qui lui aussi l'avait connu au Mexique, fit valoir sa sagesse et la justesse de son choix en la personne de F. Gabriel de Zárate (2).

Pourtant, par la suite, l'attitude de F. Alonso de Armería allait beaucoup évoluer, à moins que, comme nous le pensons, ceux qui l'appuyaient aient enfin ouvert les yeux.

En effet, en 1615, il démit de ses fonctions F. Gabriel de Zárate, élu pourtant avec son aval. Ses griefs ne devaient guère être suffisants, et ce coup de force vint, sans doute, après bien d'autres abus. Toujours est-il, que le vice-roi en ayant délibéré avec les oidores obligea F. Alonso à se démettre de ses fonctions et à quitter le Pérou.

En cette occasion, l'archevêque, détrompé sur son compte, reconnut que sa première impression avait été erronée. Le vicaire général s'était révélé cupide à l'extrême. Il vendait les paroisses au plus offrant, sans parler de "très nombreuses autres choses énormes et laides" sur lesquelles le prélat jeta avec pudeur le voile du silence et de l'oubli (3).

F. Alonso de Armería n'en continua pas moins sa carrière au Mexique. Notons d'ailleurs que, dès son retour en Nouvelle Espagne, il se trouva mêlé aux vicissitudes suscitées aussi dans ces provinces par l'animosité ou, du moins, les rivalités entre Dominicains créoles et espagnols. Là encore, il se montra très partial et dur envers les religieux nés en Amérique (4).

(1) "Hombre limpio de ynterés y que, en favorecer o castigar, no se sigue por amor ni odio y especialmente tiene valor para resistir a todos respectos y ruegos" Callao, 10 IV 1613 (A.G.I. Lima 36).

(2) "religioso tan observante y de tan buenas partes, letras y púlpito que en los de Castilla fuera muy acertada elección" La Plata, 1 X 1613 (A.G.I. Charcas 135).

(3) Lima 25 IV 1615 (A.G.I. Lima 301).

(4) Cf. l'article de Jacques Lafaye, - "La règle de l'alternance dans la province dominicaine de la Nouvelle Espagne au XVII^e siècle," Cahiers de l'I.H.E.A.L. n° 6, 1964, p. 103.

Comme on peut le penser, la politique de F. Alonso, ses errements et ses partis pris, n'avaient pu qu'aggraver les tensions à l'intérieur de l'ordre. Il est d'ailleurs à remarquer que l'attitude de l'archevêque de Lima, D. Bartolomé de Lobo Guerrero, à l'égard des créoles paraît avoir évolué de façon sensible à ce moment-là. Quelques jours après s'être plaint du visiteur, et peut-être sous l'effet des abus de sa politique anticréole, il se fit l'écho des justes revendications des Péruviens. Dans une lettre, qu'il est intéressant de comparer à celle du 20 III 1612 déjà citée et d'un contenu tout à fait différent, D. Bartolomé expose au roi que le nombre des créoles entrés en religion et dignes des plus hautes fonctions est très important. Malheureusement, ils ne peuvent les obtenir, et sont ainsi privés de la juste récompense de leurs mérites et de leur vertu :

"No poniéndose Remedio en esto, no ay para que aya seminarios, collegios ni universidades, pues les falta el premio que les obliga a estudiar y los hijos y nietos de conquistadores y de los Vezinos honrrados que no tienen otro refugio sino estudiar para alcançar un beneficio avrán de perescer por no tener de que sustentarse y dexar la virtud collegios y estudios adonde se crían con mucho cuidado, recogimiento y aprovechamiento, porque generalmente en estos Reynos los criollos son de extremadas habilidades" (1).

Par la suite, le prélat devait revenir sur ce problème qui, c'est manifeste, le préoccupait beaucoup. Le 16 IV 1619, il envoya une lettre très intéressante sur la question, lettre dont nous aurons l'occasion de reparler (2).

De toute façon, les remous causés par la venue de F. Alonso de Armería furent longs à s'apaiser. Bientôt, en partie à cause d'elle, même, les oppositions qu'elle avait ravivées, ou pour le moins entretenues, s'exaspérèrent de nouveau.

(1) Lima, 4 V 1615 (A.G.I. Lima 301).

(2) Ibid.

Dans une lettre du 15 mars 1617 (1), D. Bartolomé de Lobo Guerrero informa le roi que les élections capitulaires posaient encore des problèmes chez les Prêcheurs de la capitale vice-royale.

Après le départ de F. Alonso de Armería, il avait été décidé en Espagne que le prochain provincial ne serait pas élu, comme ses prédécesseurs, mais nommé depuis l'Europe, et choisi parmi les religieux des couvents de métropole. Pareille décision, bien sûr, n'était guère conforme aux vœux des créoles. Elle ne pouvait que leur faire sentir, un peu plus encore, leur dépendance de la lointaine Espagne et la préférence accordée à ceux qui en étaient originaires. Cependant, il se trouva que le provincial désigné, F. Pedro de Noguerras, prieur du couvent de Calatayud, ne devait jamais prendre ses fonctions. Il décéda à l'escale de Portobelo en 1616. Il n'en reste pas moins que l'annonce de son arrivée eut dans la province le retentissement que l'on imagine.

Lorsque sa mort fut connue, un peu plus tard, il fut décidé de réunir un nouveau chapitre. Une fois encore les métropolitains se manifestèrent par des pressions et des manoeuvres.

Deux candidats étaient en présence. L'un était F. Gabriel de Zárate, éminent représentant créole dont on a déjà parlé. L'autre, F. Agustín de Vega, un Andalou de Séville, était le candidat déclaré du vice-roi qui avait été gagné à sa cause par son capitaine des gardes, D. Martín de Acedos, dont l'épouse était la nièce de F. Agustín.

Si l'on en croit le vice-roi, D. Francisco de Borja y Aragón, prince d'Esquilache, très intéressé par cette affaire comme nous venons de le voir, le chapitre fut le théâtre de "scandales" et d'une véritable "sédition". Il se déclara contraint d'exiler F. Salvador Ramírez, le vicaire provincial, et F. Gabriel de Zárate. N'ayant pu les faire embarquer au Callao dans le premier bateau en partance, le vice-roi les remit à la discrétion du nouveau provincial, F. Agustín de Vega, ce qui,

(1) Ibid.

avouons-le, était un châtiment humiliant et fort cruel. Considérant qu'ils avaient été "le levain des révoltes passées", F. Agustín les fit enfermer dans deux couvents éloignés où ils restèrent un temps au secret. Cette sorte de déportation eut lieu, d'ailleurs, dans des conditions fort pénibles, la nuit, sans qu'aucune garantie soit donnée aux prisonniers qui crurent même un moment que l'on en voulait à leur vie. C'est, du moins, ce qu'ils déclarèrent par la suite. En effet, F. Salvador Ramírez réussit à demander l'aide de la real audiencia. Elle lui prêta une oreille peut-être attentive, puisque la démarche eut pour effet de courroucer le vice-roi qui, par ce biais, voyait remettre en cause les faveurs accordées à F. Agustín de Vega (1).

Le prince d'Esquilache, qui semble avoir pris l'affaire très à coeur, envisagea de mettre bon ordre à des situations aussi regrettables à ses yeux. Il proposa donc de maintenir en permanence au Pérou des vicaires généraux espagnols dont l'action lui paraissait tout à fait salutaire. Il les comparait "aux pachas du Grand Turc", ce qui était déjà tout un programme (2). D'autre part, en des termes fort pressants, il

(1) Cf. la lettre des docteurs Luis Merlo de la Fuente et Diego de Armenteros y Henao, 21 XI 1617 (A.G.I. Lima 148).

(2) L'impérieuse nécessité des vicaires généraux était soulignée à la même époque par l'évêque de Panama. Il racontait dans quelles conditions un Dominicain créole originaire de Lima, F. Alonso Camargo, avait assassiné d'un coup de couteau "entre la rate et le nombril" le prieur de Panama, F. Cristóbal Rodríguez, lui aussi né à Lima. Le crime avait eu lieu alors que le second imposait une pénitence au premier à l'issue d'une querelle qui les avait opposés, et au cours de laquelle, après s'être mutuellement traités de menteur, de juif et de pédéraste, ils en étaient venus aux mains : "De aquí echará Vuestra Alteza de ver quam buenos son criollos para mandar y ser mandados y quam necessario es en nuestra orden aya siempre vicario general como en la de San Francisco y de la Merced y que tenga Vuestra Alteza oy en essa corte un vicario general que gobierne estas partes y Remedie las cosas dellas, y no un general extranjero que apenas tiene noticia que aya Indias, con quien por tercerías se negocia bien con plata". Après avoir indiqué que ce n'était pas la seule affaire de ce genre, le prélat concluait : "no se puede esperar menos del gobierno de criollos" 8 XI 1615 (A.G.I. Panama 100).

D'après le licencié Cristóbal Cacho de Santillana, un autre cas de ce genre s'était déjà produit auparavant mais F. Alonso de Armería n'avait pris aucune sanction. 11 V 1615 (A.G.I. Lima 145).

demanda au souverain de lui envoyer des ordres impératifs lui permettant d'agir avec vigueur, efficacité et célérité, dans ce genre d'affaires. Autrement dit, il proposait au problème du criollismo des solutions politiques de force, et le maintien artificiel de la prépondérance espagnole :

"No puedo dexar de hazer vehemente instancia, suplicando a Vuestra Magestad sea servido de impetrar de Su Santidad algún modo por vía directiva para que su Virrey pueda interponerse sin escrúpulo a los arrojamientos de los Frayles. Porque es sin duda que juzgo esto por lo más conveniente que ay para la quietud deste Reyno". (1)

De son côté, le fiscal de la real audiencia qui avait suivi la question de très près pour les raisons que l'on a dites, offrait, lui aussi, des solutions. Sa lettre est particulièrement intéressante. En effet, il examine plusieurs possibilités et, surtout, finit par formuler l'idée que l'on pourrait instaurer le système de l'alternative, c'est-à-dire l'élection alternée de provinciaux créoles et espagnols. A notre connaissance, c'est la première fois qu'une telle proposition était faite à Lima.

"Aunque no es nuevo en comunidades aver diferencias, la facilidad de los nacidos por acá es muy dispuesta para ellas y tiénela también para reducirse si ubiese cabezas de valor, entereza y zelo, que los gobernasen, y así tengo suplicado a Vuestra Magestad en carta de gobierno del año de 1615 que se embiassen algunos dese Reino que, con su exemplo, compongan a los demás. En la Compañía no se da officio superior a los naturales destas provincias, y aunque esto es lo más, según parece, rigor y desconsuelo con que se desanimarán los que tubiesen buenas partes, escusáranse muchas diferencias y se encaminaría el buen gobierno si las elecciones de provinciales se hiziessen alternativamente, eligiendo precisamente un trienio o quadrienio religiosos de Castilla y que otro pudiesen elegir de los nacidos en las Indias" (2).

(1) Los Reyes, 16 IV 1618 in Despachos que el Excellentísimo Señor Príncipe de Esquilache embió a Su Magestad en los años de 1615.../1619 (B.N.M. Ms. 2 351). Sur les événements du chapitre dominicain du 29 IX 1617, cf. cinq documents précis et détaillés : la copia de carta que escribió a Su Magestad el licenciado Juan Paez de Laguna oydor de la Real Audiencia de Los Reyes 21 XI 1617, une lettre de F. Gabriel de Zárate, 20 XI 1617 (A.G.I. Lima 95) ; une Información et un auto établis sur l'ordre du vice-roi et relatant les événements du chapitre (A.G.I. Lima 1634 A) ; enfin, une longue lettre de D. Nicolás de Ribera y Avalos, Lima, 15 IV 1619 (A.G.I. Lima 149).

(2) Lima, 18 XII 1617 (A.G.I. Lima 96).

En 1625, des problèmes capitulaires surgirent à nouveau. Cette année-là, les élections devaient avoir lieu au Cuzco le 2 octobre. Par une lettre apostolique, le pape Urbain VIII les fit repousser au 24 juillet de l'année suivante. Une partie des religieux (los más graves y viejos) furent d'avis d'obéir. Cependant, les préparatifs étaient engagés. Le provincial, F. Luis Cornejo, un créole d'Arequipa, passa outre et réunit un "chapitre croupion" qui nomma F. Salvador Ramírez, l'un des meneurs créoles de 1618.

Le vicaire général, F. Miguel de León, demanda aussitôt l'aide du vice-roi pour réduire la province à l'obéissance. Après avoir entendu les parties en présence, le marquis de Guadalcázar trancha en faveur du vicaire général et le chargea de conduire la province jusqu'au mois de juillet, date de l'élection fixée par les autorités d'Europe.

Le moment venu, le chapitre eut lieu sous la présidence du vice-roi, et l'élú fut F. Luis de Bilbao, lui aussi créole (1).

Bien que les motifs profonds de ces vicissitudes ne soient pas spécifiés avec netteté, il ne fait aucun doute que l'attitude des frères péruviens à l'égard des autorités coloniales et des directives venues d'Espagne est à leur origine. Le chapitre du Cuzco n'avait-il pas élu un criollista militant ? D'autre part, dans les textes officiels, l'expression "padres más graves y viejos" pour désigner les partisans de la soumission, est en général réservée aux Espagnols, par opposition aux créoles, présentés d'habitude comme des jeunes gens turbulents et impulsifs.

*

*

*

Au terme de la période que nous venons d'étudier, on peut affirmer que dans la province dominicaine de Lima les dissensions entre créoles et Espagnols sont dépassées, du moins sous la forme où nous les

(1) Cf. les lettres du vice-roi en date des 31 X 1625 et 12 II 1626 (A.G.I. Lima 40).

trouverons désormais dans les autres communautés ou même dans les autres provinces des Prêcheurs de la vice-royauté. Grâce au caractère précoce et massif de leur implantation, il apparaît, en effet, que déjà et de façon définitive, les Péruviens ont gagné la partie dans la province de Saint Jean Baptiste. Alors que partout ailleurs, dans le meilleur des cas, les métropolitains s'accrocheront à leurs anciens privilèges par le biais de l'alternance, rien de semblable n'apparaîtra dans la province que l'on vient d'étudier (1). Le problème des Espagnols, réduits ici dès le début du XVII^e siècle à une petite minorité, est réglé. Ils ont été pris de vitesse et toute résistance de leur part aurait été inutile, alors même que partout ailleurs allaient commencer des luttes acharnées qui dureraient pendant tout le siècle et même au delà. Il est d'ailleurs significatif de constater que l'élection de F. Salvador Ramírez qui avait été annulée, finit par être confirmée par le général de l'ordre (2). A ce seul signe, on peut mesurer le chemin parcouru par les religieux dominicains du Pérou, si l'on songe aux suites du chapitre de 1611 qui s'était déroulé selon le même scénario que celui de 1625.

Désormais, comme le fait remarquer avec orgueil le chroniqueur de la province F. Juan Meléndez, il n'y eut guère par la suite qu'un seul provincial né en Espagne, mais fils de la province dominicaine de Lima, le Grenadin F. Francisco de la Cruz, élu deux fois, en 1645 et 1653.

(1) Dans son étude déjà citée (*The alternativa...*) A. Tibesar affirme p. 236, que les Dominicains de Lima avaient eu "certainement" l'alternance vers 1654. Il se fonde, pour cela, sur un informe peu connu intitulé Informe a Nuestro Reverendísimo Padre General de el orden de Predicadores Jhoan Baptista de Marinis ; Madrid, 1659, du présenté F. Antonio González de Acuña, définitiveur de la province de Lima. Une lecture attentive du passage indiqué par le P. Tibesar (f° 167) n'autorise en rien cette conclusion d'ailleurs contredite par les faits.

(2) A.G.I. Indiferente general 2934 A.

Il ne s'agira plus pour les Prêcheurs de Lima que de défendre leur originalité et leur autonomie contre les directives venues d'Espagne ou les personnes qui représentaient son autorité : les vice-rois ou d'éventuels vicaires généraux, de moins en moins fréquents d'ailleurs.

C'est pour toutes ces raisons, que, sans pour autant abandonner la défense parfois très pointilleuse du criollismo militant les Dominicains de la province de Lima occupent une place tout à fait particulière dans l'histoire des ordres de la vice-royauté.

CHAPITRE IV

LE CRIOLLISMO CONVENTUEL

DANS L'EMPIRE

(FIN DU XVI^e SIECLE - DEBUT DU XVII^e)

A - LA VICE-ROYAUTE DE LIMA.

Les Dominicains de Lima ne furent pas les seuls à connaître, dès la fin du XVI^e siècle, les problèmes suscités par la poussée du criollismo naissant.

Dans une lettre déjà citée, le vice-roi D. García Hurtado de Mendoza estimait que tous les ordres péruviens, à des degrés divers, avaient vu un afflux parfois considérable de novices créoles (1). Seule, la Compagnie de Jésus adoptait à leur égard une attitude prudente dont nous reparlerons.

Il résultait de la situation décrite par le vice-roi une mauvaise volonté grandissante devant les directives venues d'Espagne, et les religieux envoyés en mission outre-mer étaient fort mal reçus par

(1) "La mayor parte de los conventos de todas las órdenes de este Reino se han poblado y van poblando de criollos de la tierra ..." Los Reyes, 19 I 1593, § 7 (A.G.I. Lima 33).

les frères du pays, surtout lorsque les métropolitains se voyaient confier, peu après leur arrivée, des charges de gouvernement ou de réforme.

Le marquis de Cañete qui attirait l'attention du souverain sur ces faits et sur cet état d'esprit, demandait, par la même occasion, des ordres précis, et sa déférence coutumière n'était pas dépourvue d'une certaine insistance. C'était bien la preuve de l'ampleur du problème et de la gravité des événements qui - dans l'esprit du marquis - pourraient en découler (1).

C'est qu'en effet le problème créole débordait déjà du cadre des couvents liméniens. Lors des chapitres précédents, nous avons eu l'occasion de voir se développer les premières manifestations d'un protocréolisme très revendicatif. Dans son sillage est bientôt apparue la question de la prélation, puis, pendant la décennie 1570-1580, aussi bien à Lima, au Chili, à Quito qu'en Nouvelle Grenade, l'antagonisme entre les deux grandes familles de la population espagnole s'exacerba à propos des doctrinas. Les deux dernières décennies du siècle furent de façon plus précise, celles où apparut sans aucune équivoque et avec ses caractères propres le créolisme conventuel.

Ainsi, à Quito, en 1591, cinq Franciscains andalous arrivés depuis peu dans la région, les frères Diego Malo de Molina, Jerónimo del Portillo, Juan Ortiz de Valdivieso, Alonso de León et Pedro Arias, se plaignent au roi d'avoir été fort mal reçus par les religieux créoles qui, en outre, ont cherché, par tous les moyens, à les discréditer (2). De fait, les dix dernières années du XVI^e siècle semblent bien avoir été dominées par ce problème chez les Franciscains de Quito.

(1) "... porque esto los inquieta y desasosiega demasiado, convendrá que Vuestra Magestad, siendo servido, mande que se mire en ello con mucha atención". (ibid.).

(2) "Infaman nuestras personas y religión, poniendo máculas y faltas notables en nuestros padres y parientes y linajes, tratando las dichas faltas e infamias con seglares a las vezes por cartas y otras vezes de palabra". 1 I 1591 (A.G.I. Quito 83).

En 1593, le licencié Esteban de Marañón écrivit au roi pour l'informer des remous suscités par le dernier chapitre de l'ordre séraphique, comme on disait alors. Le provincial élu, F. Gaspar de Villalobos, avait vu se dresser contre lui le mauvais vouloir d'un certain nombre de religieux nés dans le pays. Ils estimaient sa promotion trop rapide, et jugeaient, sans doute, qu'elle était une manifestation supplémentaire du favoritisme dont bénéficiaient les frères de métropole (1).

Au cours de cette même année 1593, l'ancien provincial F. Juan de Vergara rédigea deux mémoires sur la question. Dans le premier, il attira l'attention sur la décadence entraînée par l'admission dans les noviciats de trop nombreux créoles dont le libertinage et le relâchement conduisaient, d'après lui, les couvents au naufrage (2). Pour y mettre bon ordre, F. Juan de Vergara demanda, en premier lieu, que des Franciscains espagnols soient envoyés à Quito, afin de restaurer l'observance dans toute sa rigueur. Ensuite, il suggéra, implicitement, de limiter l'entrée des novices hispano-américains dans l'ordre. En effet, lors des derniers chapitres généraux de Tolède, en 1583, et de Rome, en 1587, il avait été interdit de recevoir les professions des créoles de moins de vingt-deux ans. D'autre part, un motu proprio de Sixte Quint obligeait les autorités provinciales à faire une enquête de moribus et vita pour tout candidat de plus de seize ans révolus. Or, ces mesures propres à filtrer les demandes n'étaient pas appliquées, et cela entraînait "de grands inconvénients". En conséquence, F. Juan demanda que des directives soient données pour la stricte application de ces textes.

Ses suggestions furent examinées à Madrid le 28 VI 1593. Le commissaire général des Franciscains pour les Indes, F. Francisco de Arzubiaga, estima qu'il fallait, en effet, envoyer à Quito une mission

(1) 25 III 1593 (A.G.I. Quito 8).

(2) "Va a menos nuestro estado, con las muchas libertades y grandes Relaxaciones de los frailes que acá se crían, que llaman criollos". (A.G.I. Quito 81).

de vingt religieux espagnols, d'autant que la province n'avait reçu aucun renfort européen depuis huit ans. Pour 11 couvents et 32 paroisses indiennes, elle ne comptait que soixante-dix prêtres. Pour le reste, F. Francisco de Arzubiaga restait beaucoup plus évasif. Il se contentait d'écrire que, le moment venu, on prendrait les mesures "qui conviendraient le mieux à la réforme de la province et au service de Sa Majesté" (1).

Cette prudence sur le dernier point s'explique aisément. En effet, l'envoi d'une mission à Quito pour y étoffer le groupe métropolitain n'avait d'incidence que sur le processus interne de cette seule province. Au contraire, toute mesure touchant aux dispositions dont parlait F. Juan de Vergara risquait de faire problème au niveau de l'ensemble des provinces américaines. Il n'y avait aucune raison pour que l'âge et les démarches d'admission différent ici et là. Or, au moment où le commissariat général des Indes était saisi de la demande de F. Juan de Vergara, il étudiait une requête de la province de Lima visant à remplacer les dispositions des chapitres de 1583 et 1587 par celles, moins restrictives, édictées sur un plan général par le concile de Trente. Signalons que dans la province franciscaine de Lima, le problème créole ne se posait pas encore de façon cruciale. Aussi la réponse du commissaire général fut positive (2).

F. Juan de Vergara revint à la charge. Il précisa ses accusations, et donna comme exemple les difficultés qu'il avait lui-même connues en tant que provincial :

"Cayóme en suerte apacentar ganado no nada manso, sino ynquieto y desasosegado, como son frayles criollos, a los quales cupo la mayor parte de las prelacías de aquel dicha capítulo, attento que se quejavan que

(1) A.G.I. Quito 81.

(2) Le 1 X 1593, depuis Madrid, il permit à la province de Lima de donner l'habit : "generalmente, así a los nacidos en los Reynos de España como a los nacidos en Indias, que llaman criollos, como tengan la hedad que el consilio tridentino señala". (A.S.F.L. Registro 4, f. 476).

los extraños (y esto por los frayles españoles) venían a quitarles lo que les venía de derecho como hijos de la Provincia y de conquistadores". (1)

On retrouve déjà bien configurés les fondements de l'attitude créole et de ses revendications. D'une part, la volonté d'assumer l'ensemble des responsabilités provinciales et de jouir des honneurs qui y étaient attachés. D'autre part, en corollaire, un sentiment exclusiviste, qui faisait considérer les métropolitains comme des étrangers (extraños) venus arracher (quitar) aux fils de la province un droit inaliénable et héréditaire (lo que les venía de derecho).

F. Juan de Vergara indiquait aussi que les responsabilités nouvelles dont les religieux créoles étaient investis, loin de les ramener à une attitude plus juste et mesurée, n'avaient fait qu'accroître leur goût pour la vie licencieuse et indigne de leur habit. Quatre gardiens créoles, plus un certain F. Diego Bonifaz, s'étaient ligués contre F. Juan de Vergara et avaient fait appel au commissaire général du Pérou, F. Antonio Ortiz. Par bonheur, leurs déclarations mensongères avaient été contredites par les faits mais, grâce à l'appui du vice-roi, F. Diego Bonifaz avait réussi à éviter un juste châtement.

Deux ans plus tard, la real audiencia de Quito informa que l'antagonisme entre Espagnols et créoles continuait. A l'occasion d'une élection à une charge de définitiveur, deux candidats s'étaient trouvés en concurrence. L'élu, F. Juan de Olmos, né dans le pays, n'était autre que le frère de Francisco de Olmos Pizarro, un des chefs de la fameuse rébellion des alcabalas qui avait ensanglanté Quito et sa région, en remettant en cause l'autorité royale, comme aux plus beaux jours des guerres civiles du Pérou. L'autre candidat, un Espagnol, F. Luis Martínez, s'était même vu contraint de retourner en métropole. Aussi, les oidores demandaient-ils la venue d'un commissaire chargé d'enquêter sur ces événements où les religieux du pays avaient préféré le membre d'une famille de félons - de tiranos comme on disait alors - à un fidèle sujet du

(1) 15 VIII 1593 (A. G. I. Quito 83).

roi d'Espagne (1).

De fait, un commissaire vint assister au chapitre de 1596. Cependant, loin de retirer de sa présence les avantages escomptés, les Espagnols furent écartés des responsabilités encore plus que lors du chapitre précédent. En raison de la conjonction d'intérêts des frères créoles et du visiteur, un jeune religieux portugais arrivé depuis peu à Quito fut élu provincial, comme nous le révèle le licencié Miguel de Orozco (2). D'après la real audiencia, la majorité des Franciscains de Quito étaient alors des créoles (3).

En cette fin de siècle, ce genre d'affrontements n'était d'ailleurs pas réservé à Quito qu'aux seuls Franciscains. Dans une lettre du 15 avril 1595 déjà citée, la real audiencia précisait que les quatre communautés dominicaine, franciscaine, augustinienne et de la Merci avaient accueilli en leur sein de très nombreux fils du pays. Arrivés maintenant au terme de leurs études, ils manifestaient une ambition toujours plus grande qui s'exerçait, bien sûr, au détriment des métropolitains:

"An entrado en estas rreligionos muchos criollos/.../como éstos an crecido y crecen en número, ban echando de las Prelacias y dignidades a los antiguos que an benido de España". (4)

Rappelons que c'est à cette époque aussi que les Dominicains de Quito portèrent pour la première fois à leur tête un frère né dans le pays, F. Rodrigo de Lara, élu en 1595. Chez les Augustins, les tensions se manifestaient aussi. Le 3 décembre 1588, F. Luis de Saavedra, ancien prieur de Cali, écrivait depuis Madrid pour se plaindre des abus introduits dans la province de Quito et qui étaient surtout le fait - selon lui -

(1) 15 IV 1595 (A. G. I. Quito 8).

(2) 20 V 1597 (ibid.).

(3) 1 IV 1599 (ibid.).

(4) A. G. I. Quito 8.

des doctrineros nés en Amérique (1). Dans un long mémoire en neuf points, F. Luis cataloguait les excès dont il avait été le témoin. Par ailleurs, il stigmatisait "un affaiblissement de la dévotion" à mettre sur le compte, à son avis, "de la direction et du gouvernement de cette lointaine province maintenant assurés par des religieux de cette même province, nés dans ce pays d'oisiveté et de lascivité".

B - LE PROBLEME CREOLE DANS LE RESTE DE
L'EMPIRE : NOUVELLE ESPAGNE ET
PHILIPPINES.

D'une façon générale, on peut dire qu'à ce moment-là, on voit surgir des problèmes de ce type dans presque toutes les régions de l'immense empire colonial espagnol. Quelquefois, même, ils ont déjà une histoire assez longue.

Ainsi, en Nouvelle Espagne, lors de la venue du commissaire général franciscain F. Alonso Ponce, c'est-à-dire au cours des années 1584-1586, l'antagonisme des créoles et de certains Espagnols avait joué. Il s'était manifesté d'une manière très claire, en particulier dans les grands couvents de la Province, à Mexico, Tlatelolco et Texcoco. Il lui était arrivé de prendre des formes violentes dont F. Alonso Ponce a rapporté les vicissitudes. Les frères de Mexico en étaient venus aux mains, l'un d'eux avait même été blessé d'un coup de couteau. Pour amener les religieux créoles, mais aussi leurs familles, contre F. Alonso Ponce, les meneurs avaient fait courir le bruit qu'il était intervenu dans

(1) "... de los excesos y exorbitancias que los Religiosos de mi orden, máxime los nacidos en aquella tierra, an tenido y tienen con los naturales Indios". (A.G.I. Santa Fe 236, R°3, doc. 13).

les mesures prises lors du chapitre général de Tolède en 1583, et dont le but était, on l'a vu, de réduire ou de filtrer le recrutement des novices nés en Amérique (1).

Chez les Augustins, dès 1581, le chroniqueur Joan de Grijalva signale l'apparition de désaccords nés d'exclusives régionales ou nationales. Insuffisantes en elles-mêmes pour troubler la paix des couvents, elles étaient attisées et nourries par l'écho qu'elles trouvaient en ville. Depuis déjà quelques années, c'est-à-dire depuis 1577 environ, la province des Augustins de Mexico ne recevait plus de religieux ordonnés en Europe. Quant au recrutement sur place d'Espagnols nés en métropole mais installés en Amérique, il était bientôt devenu très faible, voire nul à certains moments:

"Y porque no quede nada por decir de la tormenta que padeció esta edad de que tratamos, digo que no sólo padecíamos estos cuydados que nos venían de fuera, sino que dentro de la orden se empezaron a mover pláticas de nación : las quales, aunque no llegaron a turbar la paz, causaban empero algunos disgustos que hacen desabrida la vida Religiosa/.../y como se juntava esta competencia a aquellas grandes que teníamos allá fuera, era llover sobre lo mojado y cargar sobre cansados hombros" (2).

Après ces quelques exemples qui prouvent la précocité de ces manifestations, nous nous attacherons de façon plus précise à l'évolution des trois principaux ordres de Nouvelle Espagne (Franciscains,

(1) Sur les difficultés rencontrées par F. Alonso Ponce, cf. la Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes; Madrid, 1873, vol. I p. 122 sq. Cf. aussi la correspondance de F. Alonso (A. G. I. México 287, en particulier sa lettre du 18 II 1586, et A. G. I. México 21). Sur l'état de la province franciscaine de Nouvelle Espagne à cette époque, on pourra consulter une Relación de los conventos, doctrinas, pueblos e yndios que están en administración de los religiosos de la orden de San Francisco (A. G. I. México 287).

(2) Joan de Grijalva. - Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592. Mexico, 1624, lib. IV, cap. I; cf. aussi F. Esteban García. - Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México; Madrid, 1918, cap. LXXXV p. 253 et Mariano Cuevas. - Historia de la Iglesia en México; México, 1946, t. III (1600-1699) p. 239-240 et 248-249.

Dominicains et Augustins) au cours de la dernière décennie du XVI^e siècle et des premières années du XVII^e. La nature de la présente recherche, et ses dimensions, nous obligent à exposer ici les seules expressions conventuelles du criollismo mexicain naissant, mais de toute évidence, comme dans la vice-royauté de Lima, il se manifestait aussi sous d'autres formes qui, à la fois, sous-tendaient et nourrissaient les passions des religieux.

Puisque nous avons commencé cette II^{ème} partie par la province dominicaine de Lima, nous débiterons ici aussi par les Prêcheurs.

Au cours de l'année 1593, le vice-roi D. Luis de Velasco avait indiqué au souverain la nécessité de faire venir en Nouvelle Espagne des Dominicains espagnols car, à son goût, les prises d'habit sur place étaient beaucoup trop nombreuses, et l'influence des frères formés à la rude école des couvents de Castille décroissait d'autant. Il est juste de préciser que cette situation se retrouvait, affirmait-il, chez les Franciscains et les Augustins (1).

Au cours des années suivantes, la province connut un certain nombre de désordres et, parfois, une vive agitation, en particulier lorsqu'il s'est agi de diviser l'immense province de Nouvelle Espagne en deux, en créant celle de Saint Hippolite d'Oaxaca. La partition ne se fit pas sans mal, comme le précisa le comte de Monterrey dans deux lettres, l'une au roi, l'autre au général des Prêcheurs (2).

Quelques mois plus tard, le vice-roi apporta des détails sur l'atmosphère qui régnait dans les couvents dominicains. Un de ses rapports très circonstanciés sur le problème indiquait que les Prêcheurs étaient, parmi les religieux de Nouvelle Espagne, ceux dont les couvents avaient "le plus besoin de sujets mûrs et capables". Il mettait "le relâchement" de leurs communautés sur le compte de la mise à l'écart progressive des frères espagnols du gouvernement de la province:

(1) Mexico, 5 IX 1593 (A.G.I. México 22).

(2) Mexico, 20 II 1596 (A.G.I. México 23).

"También deve de ayudar el aver faltado en las órdenes algunas cabeças de hombres ancianos y nacidos en España/.../ y aver entrado a ser prelados muchos criollos que están reputados por de menos brío y rigor en las conciencias aunque tengan calificado talento y éstos se inclinan muchos a recevir frayles de acá y muy poco a traerlos de España" (1)

Moins de quatre mois plus tard, le vice-roi revint sur ce problème, et présenta comme tout à fait urgente une mission de 12 religieux espagnols chargés de ramener l'ordre et la paix dans les couvents de Nouvelle Espagne. Le comte de Monterrey, fort au courant des affaires internes de l'ordre, et sans doute conseillé par les métropolitains qui s'y trouvaient, demanda par la même occasion que le général de l'ordre annule une ordenación existant dans la province de Mexico, et qui réservait les charges capitulaires aux religieux ayant pris l'habit en Nouvelle Espagne. Cela était à son avis nécessaire, si l'on voulait que les missionnaires espagnols dont on a parlé puissent accéder aux plus hautes fonctions provinciales, ainsi que le désiraient les autorités coloniales (2). Le 22 mai 1601, le comte de Monterrey devait renouveler sa demande, de manière très explicite cette fois. Au lieu de 12 religieux espagnols, il demandait maintenant un minimum de 30 (3).

Cependant, un nouvel élément n'allait pas tarder à entrer en ligne de compte. En effet, depuis le chapitre général de Venise, en 1592, la procédure visant à instaurer, pour la première fois en Amérique, une alternance entre Espagnols et créoles avait été entamée. En 1600, lors du chapitre de Naples, elle fut imposée à la province d'Oaxaca (4). En 1601, le chapitre général de Rome confirma l'alternative dans celle de Mexico (5).

(1) 4 VIII 1597 (ibid.).

(2) 27 XI 1597 (ibid.).

(3) 22 V 1601 et 26 X 1601 (A.G.I. México 24).

(4) M.O.P.H. t. X p. 393.

(5) Ibid. t. XI p. 15.

Néanmoins, compte tenu des lenteurs de l'époque et du mauvais vouloir manifeste des frères mexicains, les deux premiers provinciaux du XVII^e siècle, F. Juan Bohórquez et F. Luis de Solórzano furent créoles. L'élection du second, en 1604, fut d'ailleurs très controversée, dans la mesure où, bien sûr, elle était en contradiction avec les dispositions des chapitres généraux. Le vice-roi, qui rapporta les détails de la querelle, expliqua par quelles arguties les religieux créoles avaient réussi à tourner l'obligation qui leur était faite d'élire un Espagnol. A cette occasion, il affirma que la province ~~était~~ está muy cascada (1). Les créoles constituaient désormais plus de la moitié des effectifs, le reste étant formé de frères européens ayant pris l'habit sur place. Quant aux métropolitains arrivés après avoir fait profession en Espagne, leur nombre était fort réduit (1). C'était d'ailleurs pour cette raison précise que le vice-roi demandait l'envoi immédiat de frères espagnols, pour la stricte application de l'alternance.

Quelques documents contemporains permettront de se faire une idée de la situation à cette époque et de l'état des relations entre les deux parties.

En 1603, la province de Saint Jacques de Mexico comptait 380 membres, dont 348 résidaient alors en Nouvelle Espagne. Les couvents regroupaient 212 frères, dont 110, soit plus de la moitié, étaient nés en Amérique. On remarque, de plus, une nette prédominance de ces derniers dans les grandes communautés. A Mexico, ils sont 41 sacerdotes sur 75, et à Puebla, 24 sur 34. Il en est de même dans les grands collèges, 10 des 13 religieux de celui de Santo Domingo de Portacoeli de Mexico sont créoles, tout comme 10 des 15 frères du collège de San Luis à la Puebla.

(1) "... sin que aya sino muy poquitos frayles que lo hayan sido en Castilla y criádose novicios y mancevos en los conventos de esos Reynos". Acapulco, 30 IV 1604 (A.G.I. México 26).

Au contraire, les Espagnols sont en général plus nombreux dans les petits couvents, et constituent une bonne partie (plus de 30) des oblats et des frères laïcs de la province. Enfin, les 36 doctrinas de l'ordre, dont le service est assuré pour chacune par trois ou quatre frères, sont réparties par moitié entre les religieux des deux origines. On arrive au total approximatif de 175 créoles et 165 Espagnols pour l'ensemble de la province. Le déséquilibre est un peu plus marqué : si l'on se réfère au nombre des seuls religiosos sacerdotes ou des seuls fils de la province (1). D'ailleurs, lorsqu'en 1605 le chapitre général de Valladolid confirma l'alternance instaurée par celui de Rome quatre ans plus tôt, les termes employés tenaient compte de cette situation, mais pour la nier, ou pour décider qu'elle n'aurait aucune incidence. On comprend le sentiment d'injustice que les Hispano-américains éprouvèrent, par voie de conséquence, dès l'apparition de ce système :

"Cum paucissimus sit numerus filiorum Hispaniae /.../ ut electio provincialis alternative fiat ex natis in Hispania, sive sint filii provinciarum Hispaniae, sive filii provinciarum indias, et ex natis in Indis"(2).

D'autre part, dans une lettre du début de l'année 1604, l'Espagnol F. Diego de Soria, montre bien à quel degré d'inimitié le différend entre Espagnols et créoles était arrivé. Il insistait sur les excès des partis qui se déchiraient :

"Se /.../ ha introducido en ellos un modo de vando entre los nacidos en la tierra y nacidos en España, y con este apellido, se hazen grandísimas offensas de Dios y de Vuestra Magestad y se hablan palabras muy sueltas y libres que no declaran buenos ánimos" (3).

Puis, il faisait une peinture des religieux mexicains fort significative, par ses outrances, de l'état d'esprit qui régnait, au moins dans le camp métropolitain :

(1) C.D.I.H.E. t. C p. 480 sq.

(2) M.O.P.H., t. XI, p. 65.

(3) Mexico, 10 II 1604 (A.G.I. México 294).

"La gente nacida en esta tierra, como es criada con regalo y blandura, y la tierra de suyo es floxa, cria naturales floxos y blandos, y dados a gustos y vicios, y los tales para ser gobernados por la parte que son blandos son aptos y buenos ; mas para gobernar ellos, como no tienen rigor en sus personas ni brío en sus palabras para corregir y castigar y se regalan tanto siendo prelados, todo lo dañan y pierden" (1).

Quatre ans plus tard, le chapitre suivant s'annonça sous des auspices assez sombres. Les Espagnols n'ayant pas eu, en 1604, un provincial de leur "nation" à cause du non respect de l'alternance, ils obtinrent du général l'assurance que l'élú de 1608 serait choisi parmi eux. Malgré tout, leurs craintes étaient vives, et avec raison.

En effet, à la suite d'une démarche du vice-roi, cette décision fut rapportée dans la mesure où elle risquait de rallumer la colère des créoles. C'était, bien sûr, repousser une fois de plus l'application de l'alternance. Ce fut donc un religieux de Mexico, F. Luis Vallejo, qui fut nommé provincial (2).

Si la crise avait été évitée de justesse en 1608, au détriment des métropolitains, rien n'était cependant réglé, bien au contraire. En 1612, dans la perspective lointaine du prochain chapitre qui aurait lieu seulement dans deux ans, le nouveau vice-roi, le marquis de Salinas, écrivit que bien des difficultés s'annonçaient à l'horizon. Chacun voulait un provincial de son bord. Les Espagnols courroucés par douze années de tergiversations s'estimaient lésés plus que jamais. Les créoles, s'appuyant sur les considérants mêmes du texte de l'alternance et sur le fait que, pour diverses raisons, elle n'avait pas été appliquée lors des trois derniers chapitres, l'estimaient tombée en désuétude et entendaient bien continuer à régner sans partage sur la province ... (3).

(1) Ibid.

(2) Cf. J. Lafaye. - "La règle de l'alternance ... " op. cit. et une lettre de D. Luis de Velasco, 23 VI 1608 (A.G.I. México 27).

(3) Pour la suite des événements, cf. J. Lafaye. - "La règle de l'alternance ... " op. cit. et A.G.O.P. XIV, I, f. 753-794 et 795-822.

Durant les années que l'on vient d'étudier, la situation chez les Augustins de Mexico était assez différente, parce que beaucoup plus nette. Nous avons déjà vu dans les manifestations les plus précoces du criollismo mexicain que, très tôt, les Augustins nés en Nouvelle Espagne avaient réussi à être les maîtres chez eux. De fait, de 1593 à 1630, tous les provinciaux vont être créoles. Dans sa lettre du 5 septembre 1593, le vice-roi D. Luis de Velasco faisait aussi allusion aux Augustins, on s'en souvient. En 1597, son successeur, le comte de Monterrey n'hésita pas à écrire que cette province était presque entièrement soumise (casi del todo Reducida) aux créoles. La raison principale en était que, depuis des années, les définitoires successifs avaient accueilli avec trop de générosité les vocations mexicaines. Ne voyait-on pas 14 et parfois 18 jeunes créoles prendre l'habit de Saint Augustin le même jour ? (1)

Au cours de cette année 1597, le maestro F. Juan Zapata, un vieil Augustin né à Ronda, en Espagne, et qui était entré dans l'ordre 36 ans plus tôt en Nouvelle Espagne, demandait que sa province jouisse de l'alternance entre créoles et Espagnols, sur le modèle de ce que l'on était en train de mettre en place chez les Dominicains (2). Cette lettre est, croyons-nous, bien révélatrice de ce qui se passait alors dans les couvents augustins.

Bien que les créoles aient été, de loin, les plus nombreux et que leurs candidats l'aient emporté chaque fois lors des chapitres, il serait faux de dire que toutes les tensions avaient disparu. La demande de F. Juan Zapata est là pour nous le suggérer.

Dans un document de cette époque signé par F. Francisco Coronel, il est expliqué sans détour que la province augustine de Castille, fondatrice de celle de Mexico, certes, n'avait plus aucun droit

(1) "Han alargado la mano más de lo que convenía en recibir frailes nacidos en esta tierra" 4 VIII 1597 (A.G.I. México 23).

(2) Mexico, 15 XI 1597 (A.G.I. México 290).

de regard dans les affaires internes de cette dernière. Cela aussi est révélateur (1).

La politique de recrutement pratiquée par les Augustins de Nouvelle Espagne décourageait, de fait, les vocations espagnoles plus tentées d'aller prendre l'habit d'un ordre où les frères européens avaient encore quelques possibilités d'action et de promotion. Aussi, les heurts entre créoles et Espagnols disparurent, car les premiers se retrouvèrent pratiquement seuls.

Dans un mémoire sur l'état ecclésiastique de la colonie, Pedro Ramírez montre comment les factions (bandos) entre criollos et gachupines sont cause de ce qu'il appelle, d'un euphémisme, "la fragilité de la paix" (la poca paz) dans les couvents. Cependant, il prend bien soin de préciser que la province des Augustins, elle, vit en parfaite harmonie, car elle ne compte presque plus que des créoles (2).

Quant aux autorités civiles et religieuses de la colonie, cet état de chose n'était pas du tout de leur goût. Dans sa lettre déjà citée du 10 février 1604, l'évêque F. Diego de Soria ne manquait pas de l'écrire:

"La provincia de San Agustín es por acá refrán que ya se acabó porque ha días entró el gobierno en los nacidos en la tierra ..." (3)

La logique de l'exposé voudrait que nous terminions notre tableau de la Nouvelle Espagne par le dernier ordre qui nous restait à

(1) A.G.I. México 293. Pour un état des provinces de Nouvelle Espagne à cette époque, cf. la même liasse, où figure un relevé numérique des religieux habitant chaque couvent des provinces de México et Michoacan.

La province augustine de Mexico n'était pas la seule à avoir eu des problèmes avec celle dont elle était issue. En 1558, par exemple, les Mercédaïres de la province de Lima furent sur le point d'avoir un procès avec ceux de Castille. Ayant désormais un provincial, les Mercédaïres du Pérou refusaient en effet certains droits de regard des Castellans. Le différend fut réglé sur la base d'une transaction financière de 12.000 pesos payés par les couvents de la province sud-américaine (A.N. B. Aguila 1558, f. 820 et 1559 f. 30).

(2) Mexico, 4 VI 1606 (A.G.I. México 295).

(3) A.G.I. México 294.

étudier, les Franciscains. Qu'on nous permette pourtant une incise qui nous semble ici se justifier.

A des milliers de kilomètres du Mexique, dans l'archipel des Philippines, les passions entre Espagnols et créoles s'exaspéraient aussi. L'ordre de Saint Augustin y était le plus important, le mieux implanté et le plus riche.

Dès la fin du XVI^e siècle, l'évêque Benavides écrivit au roi que les créoles s'étaient, selon son expression, emparés de la province. Il réclama pour elle, en conséquence, une grande et profonde réforme ou bien, purement et simplement, sa suppression. Il indiqua, en effet, comment elle avait bien vite dégénéré sous les nouvelles et néfastes influences qu'elle subissait (1). Un an plus tard, le gouverneur Tello signala le manque d'harmonie (la poca conformidad) des Augustins créoles et espagnols (2).

En réalité, ces vicissitudes n'étaient que le prolongement direct de celles de Nouvelle Espagne, d'où la digression que nous nous permettons dans les affaires mexicaines. Les créoles de l'archipel étaient, d'une part, fort peu nombreux dans cette lointaine colonie de l'Empire. D'autre part, ils étaient plus attirés par les bénéfices de la cathédrale que les constitutions diocésaines leur réservaient en priorité.

Dans la mesure où la route obligée pour les Philippines passait par la Nouvelle Espagne qu'il fallait traverser, souvent, les missions européennes à destination des îles lointaines perdaient, pour une raison ou pour une autre (maladie, décès, ou fatigue), une partie de leurs effectifs au cours de leur séjour mexicain. Les frères manquants étaient alors remplacés, le plus souvent par des religieux de Nouvelle Espagne, en général des créoles dans le cas des Augustins où, nous l'avons vu, ils étaient fort nombreux.

Dans les années qui suivirent, l'antagonisme n'allait pas cesser. En 1603, l'archevêque de Manille et le commissaire des Prêcheurs réclamèrent avec véhémence la venue d'Augustins espagnols dont

(1) Manille, 26 VI 1598 (A.G.I. Filipinas 76).

(2) Manille, 14 VII 1599 (A.G.I. Filipinas 6).

le nombre, le savoir et l'expérience combattraient l'influence grandissante ^{selon eux,} et néfaste des créoles mexicains installés dans la province.

Leur emprise s'était accrue sous le provincialat d'un certain F. Lorenzo de León. Celui-ci n'était pourtant pas créole mais espagnol, de Grenade. Cependant, il avait pris l'habit au Mexique. Si l'on en croit ses détracteurs, il avait excité les antagonismes entre les deux partis, et manifesté un favoritisme procréole scandaleux. Les Mexicains, paraît-il, étaient assurés auprès de lui de toutes les protections, bien qu'ils soient, selon les métropolitains, "ignares" et "d'une extrême paresse". Toutes leurs turpitudes étaient ignorées ou cachées, tandis que les Espagnols étaient tenus à l'écart, de façon systématique.

La crise allait trouver son dénouement dans la destitution de F. Lorenzo de León dont le comportement personnel laissait à désirer. La province augustine de l'archipel fut reprise en main par les Espagnols, bien décidés, nous le verrons, à ne plus se laisser surprendre par les créoles (1).

Nous terminerons donc ces pages mexicaines par les Franciscains, comme nous l'annoncions tout à l'heure.

Après les événements des années 1584-1586 dont nous avons traité auparavant, les Frères Mineurs avaient retenu, à plusieurs reprises, l'attention chaque jour plus vigilante et sourcilleuse des autorités coloniales.

En 1591, le vice-roi D. Luis de Velasco avertit le roi et ses conseillers que l'ordre séraphique avait besoin de la venue de religieux espagnols pour contrebalancer le recrutement local :

(1) Sur cette question, la meilleure étude est celle de F. Manuel Merino. - "La provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas," Archivo agustiniano, LVIII, n° 173, mai-août 1964, p. 153-204. On consultera aussi avec grand profit les documents cités par Isaico R. Rodríguez. - Historia de la provincia agustiniana del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas, Manille, 1965-1968, vol. II p. 129-138.

"... pues los que acá se reciben son moços y de poca experiencia y autoridad para la reformati3n que ellos pretenden". (1)

Cette information lui avait été communiquée par certains religieux de cette communauté qui s'étaient ouverts de leurs problèmes. D. Luis de Velasco qualifiait ses interlocuteurs de frères "pondérés et chenus". En d'autres termes, ils étaient espagnols.

En 1593, le même vice-roi rappela l'existence de ce problème qui se retrouvait dans l'ensemble des ordres du Mexique. Pour contrecarrer les effets néfastes de l'éducation trop relâchée des novices créoles, il suggérait d'envoyer en Europe un nombre de jeunes Mexicains égal à celui des missionnaires de chaque ordre qui arrivaient en Nouvelle Espagne. On pouvait espérer ainsi que, nourris selon lui aux sources mêmes de la rigueur et de l'observance régulières, les futurs religieux créoles seraient plus aptes à leurs tâches à venir (2). Si l'on en croit le comte de Monterrey, le relâchement dû aux créoles était cependant moins grand chez les Franciscains que dans les autres communautés, sans doute parce que leur accès aux postes de responsabilité était plus réduit (3). Cela ne signifiait pas, pour autant, que les Frères Mineurs aient été libres de tout souci.

D'après le vice-roi, les religieux d'origine basque, aidés par le commissaire général de Nouvelle Espagne F. Pedro de Pila, basque lui aussi, s'étaient constitués une sorte de monopole du pouvoir dans la province. Le comte de Monterrey craignait que les mécontents ne s'allient aux créoles pour renverser cette toute-puissance jalouse. Il affirmait que, pour cette raison, lors du prochain chapitre, la conjonction des opposants pouvait fort bien amener l'élection d'un provincial né au Mexique.

(1) 26 VI 1591 (A.G.I. México 22).

(2) 5 IX 1593 (*ibid*).

(3) "En Sant Francisco, ha entrado menos, hasta aora, este daño de los Prelados criollos" 4 VII 1597 (A.G.I. México 23).

Désormais, et pendant des années, le problème basque va être au centre des difficultés. Il vient compliquer l'antagonisme "normal" entre Espagnols et créoles, et lui donner ici une allure originale. Indiquons que sur les huit derniers chapitres du XVII^e siècle, sept virent élire des provinciaux basques, tous couverts d'éloges par le chroniqueur F. Jerónimo de Mendieta, né à ... Vitoria. Il s'agit des frères Pedro Oroz, Domingo de Arizaga (deux fois), Miguel Navarro (deux fois), Pedro de San Sebastián et Esteban de Alsua. Il allait en être de même encore au début du siècle suivant.

Les Basques étaient loin de faire l'unanimité des métropolitains, comme le remarquait le comte de Monterrey. D'autre part, ils se faisaient les champions de l'antierroñismo le plus virulent. Par voie de conséquence, on vit augmenter dans le même temps les griefs contre la faction basque, et s'envenimer les relations entre Américains et Espagnols.

Le nouveau commissaire général de Nouvelle Espagne, F. Diego Caro, envoyait en Europe des lettres fort alarmistes sur ce dernier aspect de la question. Il réclamait, pour réagir, l'envoi de religieux péninsulaires, afin d'éviter que son ordre ne connaisse les mêmes difficultés que les autres communautés du Mexique (1).

Le chapitre provincial eut lieu sur ces entrefaites. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les créoles s'y estimèrent à juste titre fort lésés. Ils obtinrent, en effet, que 7 postes tandis que les frères nés en Europe en recrutaient 63, 34 pour ceux qui étaient arrivés d'Espagne après y avoir reçu les ordres, et 29 pour ceux qui avaient pris l'habit au Mexique et qui, selon l'expression consacrée, étaient donc fils de la province, au même titre que les créoles.

Le vice-roi de Montecarlo confirme les faits. Il précise que certains Franciscains espagnols justifiaient cette répartition en

Los de acá hacen mucho para la tierra que a ellos les demás Indígenas, con algún detrimento, experimentan y la mía no está muy leñoso dello" Mexico, 4 XII 1662 (A.G.I. México 293).

arguant de la piètre qualité des religieux du pays dont ils pensaient, en outre, limiter le nombre :

"Se a dado alguna ocasión de quexa a los naturales, dando a entender que tienen poca suficiencia y excusando de recibir de nuevo otros" (1)

Le cabildo de Mexico en avait été informé, et s'était ému de ces projets. Il avait même écrit au vice-roi à ce sujet.

Le lendemain, une lettre d'un religieux franciscain, F. Luis Negrete de Santander, vient compléter les indications du marquis. F. Luis dénonce, avec véhémence, non pas les menées des frères venus d'Espagne, dans leur ensemble, mais celles des seuls religieux basques que pousse leur insatiable ambition (la mala polilla de la ambiciõ en los padres viscainos) (2). Il se plaint aussi de leur haine à l'égard des créoles (3). La preuve de toutes ses accusations, dit-il, a été fournie lors du dernier chapitre. Le commissaire général gagné à la cause basque avait déplacé, sans raison, de vieux créoles pour leur faire perdre leur droit de vote, et il discutait des moyens les plus appropriés à tarir le recrutement des frères nés en Nouvelle Espagne.

De leur côté, les Basques ne restaient pas inactifs. Le 14 février 1604, le commissaire provincial, F. Esteban de Alsua - un nom qui ne peut cacher ses origines - et trois définiteurs de la province du Saint Evangile de Mexico annoncent le départ pour l'Espagne d'un religieux chargé d'aller y défendre les intérêts de la province, en l'occurrence les leurs. Ils insistent, en particulier, sur le fait que les autorités espagnoles devront prêter une oreille très attentive à ce que dira leur émissaire sur la question créole (4).

(1) 15 I 1604 (A.G.I. México 26).

(2) Mexico, 16 I 1604 (A.G.I. México 294).

(3) "El aborrecimiento a los nascidos en esta tierra, que siempre les an procurado abatir" (ibid)

(4) "... cerca de los criollos nascidos en estos Reynos, de las alteraciones que en su orden y la nuestra, an causado y causan con gran escándalo de los siervos de Dios". 14 II 1604 (ibid).

Le comte de Monterrey, traitait aussi de ces problèmes. Dans une lettre d'Acapulco en date du 30 avril 1604, il donnait des précisions sur l'état des deux provinces franciscaines du Saint Evangile de Mexico et des Apôtres du Michoacan où les frictions faisaient tache d'huile (1). Un provincial créole, F. Diego Muñoz, le premier de l'ordre séraphique au Mexique, venait d'être élu dans le Michoacan. Par ailleurs, quelques nominations de religieux mexicains avaient calmé pour l'instant la rancune et les récriminations des frères du pays. Pour le reste, le comte de Monterrey confirmait en tout les affirmations contenues dans la lettre déjà citée de son successeur datée du 15 janvier 1604.

Dans les mois qui suivirent, le ton monta dans la correspondance venue de Nouvelle Espagne. Dans une longue lettre du 1 mai 1604, le définitoire franciscain de Mexico (F. Pedro de la Cruz, F. R. de Santillán, F. Juan de Salas et F. Pedro de Castañeda) dénonce les frères créoles "qui brûlent d'ambition et d'une cupidité effrénée". Selon lui, ces derniers s'estiment sans cesse lésés lors des chapitres, écrivent ou interviennent auprès des conseils municipaux et des universités pour y trouver des appuis autorisés, sans se préoccuper le moins du monde de la vérité de leurs assertions :

"No reparando en testimonios falsos, y como los unos y los otros son inconstantes a la verdad y tienen el corazón y los ojos en el intrese humano, arrastran con la virtud y los que la siguen con persecuciones y trabajos" (2).

En conséquence, le définitoire était, lui aussi, intervenu auprès du vice-roi. Il avait demandé de mettre un terme à ces débordements. Dans un passage de la lettre des définiteurs, on aperçoit en transparence les arguments des créoles :

(1) "se han ydo estendiendo y mostrando las parcialidades de criollos y nacidos en Castilla ..." (A.G.I. México 26 et 2606).

(2) A.G.I. México 2606.

"Que corrijan al cabildo secular y claustro dedoctores yguales que otros que, indevidamente y con alteraci3n de este Reyno y aclamaci3n de Patria y de que es suya la tierra, an tratado y hecho lo que a ning3n temeroso de Dios y fiel vasallo de Vuestra Magestad a parecido ni sonado bien" (1).

Par là, les signataires sous-entendaient que la fidélité des créoles au roi était pour le moins douteuse. Lorsqu'on sait la crainte constante des autorités espagnoles de voir surgir à nouveau des mouvements semblables à ceux qu'avait provoqués la promulgation des Leyes Nuevas, ces mots ne manquaient pas de toucher au but. Enfin, les définites proposaient rien moins que de faire exiler les meneurs créoles, les frères Francisco de Cervantes, Gast3n de Peralta Villegas et Miguel de Porras Cuenca.

Une vingtaine de jours plus tard, le définitoire reprit la plume pour préciser ses accusations. Il ne craignit pas d'affirmer que le commissaire général F. Diego Caro, qui venait de mourir dans la province du Michoacan, n'était pas décédé de la fièvre typhoïde, mais avait été empoisonné (le ayudaron con alguna ponçoña). Les coupables ? Les créoles, bien entendu... :

"Se atribuye a los Religiosos criollos que allí avía de los cuales por el discurso de su visita se Recelava y guardava hasta pasarse algunas vezes con solos güevos o asados o cozidos, y no estamos los prelados desta Provincia libres de semejantes Riesgos por que los criollos que aquí tenemos, por nuestros peccados, an tratado de darnos ponçonas sobre lo qual tenemos testigos examinados, y así vivimos con esta gente con un continuo martirio" (2).

A travers tous ces témoignages, fort sujets à caution il est vrai, on imagine sans peine quelle devait être l'atmosphère de ces deux provinces où l'observance régulière avait sans doute tendance à passer au second plan et à s'effacer devant les passions.

Les plaintes contre le parti basque étaient, elles aussi, nombreuses et circonstanciées.

(1) Ibid.

(2) 20 V 1604 (A. G. I. México 294).

Dans une lettre du 15 mars 1605, F. Diego Cordero stigmatisait depuis Tlaxcala la "grande ambition de la nation basque" (1). Les Biscayens étaient, disait-il, maîtres de tout. La preuve en venait d'être donnée lors du chapitre du 7 janvier 1605. Ils avaient fait élire un provincial castillan, certes, mais gagné à leur cause, et trois définiteurs de leur "nation".

De la même façon, quelques mois plus tard, un vieil Espagnol qui avait pris l'habit de Saint François au Mexique, F. Diego Méndez, dénonçait leur hégémonie et leurs abus (2).

Pour sa part, le vice-roi recherchait le moyen de ramener un peu d'ordre et de cohésion dans ces communautés désunies. Le meilleur lui semblait être l'alternative. Il la qualifiait de "requête présentée et défendue longuement par toutes les congrégations" (3).

Inutile de dire que les Basques, bien installés aux commandes provinciales, étaient farouchement opposés à une telle proposition. Les définiteurs estimaient, en effet, ce projet mauvais, fruit des "prétentions", "des passions indignes", "des faiblesses et des ambitions" créoles qui, disaient-ils, ne cherchaient que "la destruction et la division".

Au contraire, selon le parti basque, la seule solution au conflit consistait à faire venir d'Espagne une importante mission d'une cinquantaine de religieux, dont la présence aurait, bien entendu, rééquilibré le rapport des forces en présence (4).

Les autorités espagnoles avaient déjà eu cette idée. Le 11 mai 1605, le roi informa le président et les juges de la Casa de Contratación que 49 Franciscains, sous les ordres de F. Diego de Bobadilla, allaient partir pour le Mexique (5). Une liste nominale de 45 missionnaires, dont 25 avaient leur voyage payé par le roi, fut envoyée

(1) "La ambición grande que la nación viscayna tiene /.../ aunque poca en cantidad es en traças humanas grandes" (A.G.I. México 294).

(2) 6 V 1605 (*ibid.*).

(3) Mexico, 31 III 1605 (A.G.I. México 26).

(4) 31 X 1605 (A.G.I. Mexico 294).

(5) A.G.I. Indiferente general 2873, lib. I, f. 16_v - 18_r).

quelques semaines plus tard (1).

Sur place, au Mexique, le temps passait, mais sans apporter les apaisements nécessaires. Les créoles avaient dépêché en Espagne un procureur, F. Alonso de Ribas, pour défendre leurs arguments, mais celui-ci voyait sa mission rendue très difficile par les accusations que lançait contre lui le provincial de Mexico, F. Juan de Salas et son définitoire (2).

Les créoles avaient fait de l'alternative le but à atteindre. L'un d'eux, F. Hernando Durán, avait envoyé un mémoire en ce sens. Dans une lettre, il la réclamait de nouveau et dénonçait les méfaits de : "ceux qui viennent d'Espagne en qualité de laïques et, dans ce pays, prennent l'habit de la congrégation" (3).

Le nouveau commissaire général de Nouvelle Espagne, F. Juan de Cieza, avait essayé de faire revenir la province du Saint Evangile à une situation plus normale et plus saine. Dans une longue lettre du 27 février 1608, il déplorait que la province ne connaisse que factions et féodalités :

"Está /.../ vanderizada de unos pocos que la tienen tan a su mano que no se haze en ella más de lo que ellos quieren, porque tienen distribuydo el gobierno en sus feudatarios y aficionados" (4).

En fait, il s'agissait d'un tout petit groupe de quatre ou cinq frères qui avaient su se placer aux postes les plus importants, et tenaient de ce fait l'ensemble des religieux à leur merci, ou du moins dans leur mouvance.

Les têtes du "parti basque" avaient pour noms F. Pedro de la Cruz, F. Esteban de Alsua, F. Juan de Lazcano (ou Lezcano), F. Cristobal de Cea, F. Juan de Torquemada et F. Juan de Salas qui,

(1) 20 VI 1605 (ibid. f. 28_v-29_r).

(2) 30 IV 1607 (A.G.I. México 296).

(3) 10 V 1607 (ibid.)

(4) A.G.I. México 27.

lui, était castillan, mais que les biscayens avaient gagné à leur cause lorsque, trois ans auparavant, ils l'avaient nommé provincial. A l'occasion du dernier chapitre, celui de 1608, le commissaire général franciscain et le vice-roi lui-même avaient essayé de briser cette hégémonie, mais en vain (1). L'élu avait été un jeune Basque sans expérience, dont on savait depuis trois ans que son élection était assurée,

Dans sa lettre au roi, F. Juan de Cieza donne un détail qui permettra de comprendre l'impunité dont jouissaient les Franciscains basques de Mexico. Quelques années auparavant, ils avaient envoyé un procureur en Espagne, F. Diego de Bobadilla. Or, ce F. Diego que nous avons vu chargé de réunir la mission de 1605, était parvenu à un poste très important et surtout stratégique. Après avoir gagné la confiance du commissaire général franciscain pour les Indes, il était devenu son secrétaire. On imagine, dans ces conditions, l'audience que pouvaient avoir les créoles auprès de celui qui avait la haute main sur toutes les provinces de l'ordre dans l'Empire....

L'attitude du commissaire général pour la Nouvelle Espagne, F. Juan de Cieza, n'avait pas été du goût du "parti basque". Dans une longue lettre, le nouveau provincial et ses définiteurs le critiquaient de façon implicite et justifiaient leur action. Il fallait, selon eux, que les responsabilités de la province soient, "de façon continue", confiées à des Espagnols. Pour n'avoir pas suivi cette voie, toutes les autres communautés du Mexique se trouvaient maintenant au bord de la ruine morale (2). Pour leur part, à l'occasion du dernier chapitre, les Basques avaient récompensé, disaient-ils, les frères du pays qui le méritaient, mais s'étaient bien gardés de le faire dans des proportions trop importantes(3).

(1) Cf. une lettre du vice-roi D. Luis de Velasco en date du 5 III 1608 (A.G.I. México 27). Dans cette même liasse, on pourra consulter aussi une intéressante Relación de los conventos que ay en esta provincia de la orden de San Francisco.

(2) "las demás órdenes an declinado mucho por aver cassi de todo venido en mano y gobierno de los nacidos en esta tierra" Mexico, 20 VI 1608 (A.G.I. México 297).

(3) "tenemos harto número de criollos y les damos los officios que conviene , pero la mayor parte es de españoles" (ibid.).

Le seul but des religieux nés en Nouvelle Espagne était, ajoutaient-ils, de s'emparer de la province (alzarse con la provincia), comme chez les Dominicains ou les Augustins. Pour ce faire, les créoles poursuivaient avec opiniâtreté les démarches en vue d'obtenir la fameuse alternative, dont eux, les Basques, ne voulaient à aucun prix, pas plus que par le passé.

Les Franciscains créoles venaient d'envoyer en Europe deux procureurs chargés de défendre leur dossier dans les bureaux espagnols. Afin de discréditer par avance ces deux requérants, F. Baltasar Maldonado et F. Francisco de Velasco, le provincial et son définitoire les dépeignirent comme "des jeunes gens bouffis d'ambition".

Quelques mois plus tard, les Basques reprirent leurs attaques contre les deux procureurs et leur projet d'alternance, dans des termes tout aussi vifs (1).

Nous laisserons là, pour l'instant, les Franciscains de la province de Mexico et leurs démêlés. Les difficultés nées de l'antagonisme hispano-créole n'étaient pas terminées pour eux, tant s'en faut. La question de l'alternance, qui était au centre du débat, restait en suspens. Nous aurons l'occasion, à un autre moment de l'exposé, de voir la suite des événements.

C - LES ECHOS DU CRIOLLISMO CONVENTUEL EN ESPAGNE.

On peut l'imaginer sans peine, ces témoignages de provenances diverses mais toujours concordants, ces avertissements répétés et sans cesse plus pressants, avaient bientôt alarmé la couronne et ses conseillers.

(1) I XI 1608 (ibid.).

Dans les longues Instructions données au nouveau vice-roi du Pérou D. Luis de Velasco, figure en bonne place l'ordre suivant dont on pourra remarquer, à la fois, le ton très grave et la précision très explicite :

"Hase entendido que los Religiosos de las órdenes tienen discordias y pasiones entre sí, porque los que allá toman el hábito hacen su parte contraria a los que van de acá y que se contradicen los unos a los otros y que por la discordia que, de suyo, es tan dañosa se echa bien de ver quanto más lo será en los Religiosos y los inconvenientes que se pueden seguir ; si esto pasa adelante, os encargo que os informéis muy en particular del estado en que estuviere esto en cada una de las órdenes" (1).

Le roi le chargeait, en outre, de mettre bon ordre, et dans les meilleurs délais, à d'éventuelles disputes qui, pour reprendre une formule des Instructions, ne pouvaient être inspirées que par le diable. Le passage que nous venons de citer devait être repris, mot pour mot, huit ans plus tard dans les Instructions au vice-roi D. Gaspar de Zúñiga y Acevedo (2).

D'un autre côté, la couronne ne manquait pas d'intervenir auprès des autorités supérieures des ordres à Rome, pour leur demander d'agir, voire de sévir. Dans une lettre à son ambassadeur auprès du Saint Siègre, Philippe II exposait les arguments qui devaient être développés devant le souverain pontife pour l'amener, ou l'inciter, à prendre toutes les mesures propres à couper court aux périls que la monarchie voyait se profiler à l'horizon des manifestations créoles :

"En las Indias, comenzaron muy floridamente las Religiones en sus principios y duró aquello algunos años resultando mucho servicio y gloria a Nuestro Señor, por el fervor y espíritu con que se disponían muchos Religiosos a ir destos Reinos a la conversión y doctrina de los infieles. Mas después que los hijos de los españoles que nacieron en las Indias comenzaron a profesar en las Religiones y se han apoderado de los oficios y gobierno dellas, por esta

(1) A.G.I. Lima 570, lib. 15, f. 198, § XI.

(2) 19 V 1603 (*ibid.* lib. 16, f. 85-103, § XI)

causa han dejado de ir de aquí tantos Religiosos como solían, enseñados en los conventos de España a la observancia de las reglas de su orden, y como la tierra de allá es libre y viciosa y no están hechos a la aspereza y rigor de acá, han dado muy gran caída según la relación que se tiene de los Virreyes, Obispos y Religiosos de las mismas órdenes que con mucho celo y sentimiento representan el peligroso estado que tiene todo, y el gran daño que se puede temer resultará si no se remedia con brevedad". (1)

Dans le même temps, le souverain écrivit à plusieurs reprises aux plus hautes autorités régulières, en particulier au général des Dominicains. Dans une de ces lettres, celle du 28 décembre 1597, on retrouve la plupart des griefs déjà exposés à l'encontre des frères nés en Amérique : leur mauvaise éducation, leur hégémonie tyrannique, le relâchement grandissant de leurs mœurs qui contrastait avec la vertu des Espagnols dont la conduite était, selon le souverain, à tous égards édifiante. Remarquons, au passage, que cette longue lettre ne fait pas référence au Pérou, mais est motivée par la situation dans l'ensemble des provinces américaines, preuve du caractère général du phénomène créole, déjà à cette époque. On relèvera, d'autre part, que plusieurs expressions du roi indiquent, par rapport aux textes précédents, une inquiétude grandissante suscitée, sans doute, par l'urgence toujours plus aiguë du problème :

"Reverendo y devoto padre nuestro general de la orden de Sant Domingo, algunas vezes os he escrito y mandado advertir quan necesitada está de muy grande reformation y remedio vuestra sagrada religión en Indias, haviendo comenzado a florecer mucho en sus principios con grande santidad, hedificación y exemplo porque hivan de las provincias destos reynos hombres muy religiosos doctos y de grande aprobación ; y después que se ha introducido el recibir novicios nacidos en la misma tierra donde se crían con demasiado vicio y regalo, y entrando en poder destos el gobierno de la religión como lo está en quasi todas las Indias y por esta causa dejan de yr de acá los que solían, a venido a grande relaxación y conforme a las relaciones que tengo de los Virreyes, audiencias, prelados y de otras personas de mucho crédito y zelo y de la misma

(1) 20 II 1595 (A.G.I. Indiferente general 743)

religión, si no se acude con brevedad a su reparo dará presto muy grande cayda y se puede temer que resultarán dello inconvenientes de mucha consideración en lo espiritual y temporal". (1)

Parmi les moyens envisagés par la couronne pour lutter contre cet état de chose , le remède le plus souvent cité était le renforcement des pouvoirs des vicaires généraux et des commissaires généraux chargés d'inspecter les provinces américaines, et la création de ces charges dans les ordres où elles n'existaient pas, par exemple chez les Augustins.

C'est d'ailleurs ce que propose un texte anonyme, non daté, oeuvre sans doute d'un Prêcheur espagnol de la fin du XVI^e siècle alarmé de voir que le gouvernement des provinces hispano-américaines de son ordre passait aux mains de créoles jeunes et, de plus, gâtés à son avis par la mauvaise éducation ajoutée au climat amollissant de leur pays (2).

A vrai dire, les conseillers royaux y avaient pensé depuis longtemps. De ce point de vue, il est intéressant de noter que le prétendu relâchement des provinces de l'ordre prêcheur et de la Merci, sous l'effet de la montée des frères créoles, était le premier point développé par la couronne dans les longs mémoires qu'elle fit rédiger pour appuyer ses demandes de création de commissaires généraux dans ces deux ordres (3). En attendant, le roi souhaitait, comme le lui proposaient ses informateurs d'Amérique, l'envoi de frères "très religieux" que les vicaires généraux feraient élire à la tête des provinces pour y diriger la remise en ordre qui, selon eux, s'imposait.

Ainsi, informé de la situation des Dominicains du Mexique, Philippe III avait obtenu l'envoi en Nouvelle Espagne de trente religieux espagnols dont l'un était destiné à prendre en mains les destinées de la province de Saint Jacques. Cependant, ce futur provincial était mort avant de partir, et le projet formé à la suite du chapitre général de Naples,

(1) Publié par R. Levillier, Organización ... op. cit., t. II, p. 332.

(2) A. G. I. Indiferente general 856.

(3) Cf. Algunas de las causas más principales que se ofrecen para que haya comisario de la orden de Santo Domingo (A. G. I. Indiferente general 878) publié par Pedro Borges. "En torno a los comisarios generales de Indias entre las órdenes misioneras de América", A. I. A., 2^e époque, XXV, 1964, n° 98-99, p. 113-221.

en 1601, était resté pour le moment en sommeil. Néanmoins, le roi pressa le général des Prêcheurs de désigner un nouveau provincial et de faire partir la mission prévue. Il projeta même d'en faire autant pour la province d'Oaxaca (1). Ce jour-là, Philippe III pressa son ambassadeur à Rome d'intervenir, avec insistance, dans le même sens (2).

Le vice-roi du Pérou D. Luis de Velasco pensait, lui, à une solution plus radicale. En effet, au cours de l'année 1600, la province dominicaine de Lima connaissait certaines vicissitudes. F. Cristóbal Rodríguez avait été dépêché au Pérou en qualité de visiteur. Le général étant décédé un peu plus tard, la patente qui nommait F. Cristóbal fut annulée par le nouveau général. Le prieur de Lima qui remplaçait le provincial absent en profita pour demander au visiteur de cesser son inspection, mais celui-ci refusa, arguant^{de ce} que ses patentes étaient toujours valables.

A partir de ces incidents, les factions se ranimèrent. En réalité, on devine le clivage : d'un côté les péninsulaires, partisans de l'émissaire espagnol des autorités supérieures de l'ordre ; de l'autre, les frères du pays peu soucieux de se soumettre à lui et désireux de marquer, une fois de plus, leur volonté d'indépendance ou, pour le moins, d'autonomie.

Pour couper court à cet imbroglio dont les origines étaient pourtant bien claires, D. Luis de Velasco proposa que les élections capitulaires provinciales soient purement et simplement remplacées par des nominations faites en Espagne :

" Así.../cesaría la oposición y competencia entre los Religiosos hijos desta provincia y los castellanos que de allá vienen o acá toman el hábito que siempre emparejan mal, pretendiendo los unos y los otros mayoría y preeminencia en las congregaciones"(3).

(1) 7 I 1601 (A.G.I. Indiferente general 2870, lib. 6, f. 85_v-86_r).

(2) Ibid. f. 86_{r-v}.

(3) Callao, 5 V 1600 (A.G.I. Lima 34).

Cette solution, dont l'effet aurait été de réduire à néant l'avantage décisif dans les élections que représentait la supériorité numérique des créoles, aurait-elle eu quelque effet ? A la lumière des nombreux exemples que l'histoire du criollismo nous offre, on peut en douter, d'autant que les élections capitulaires n'étaient que la manifestation la plus visible d'un antagonisme bien plus profond et tenace dont tous - presque tous - les aspects de la vie des religieux comme des laïcs américains étaient imprégnés.

Quoi qu'il en soit, l'idée du vice-roi était assez répandue dans les milieux espagnols. Deux ans plus tard, le docteur Alonso Pérez Merchán de la real audiencia de Lima la proposa aussi, tout en préférant l'envoi de vicaires généraux dont l'action lui semblait plus complète et plus appropriée (1).

De toute façon, nous avons vu qu'en Espagne même, pour les provinces de la péninsule, cette idée était dans l'air et, en Amérique, nous la retrouvons longtemps sous des plumes diverses.

En 1629, au Pérou, dans le long Mémoire de 35 avertissements déjà cité, l'auteur souligne les avantages que retirait la Compagnie de son système de nomination dans lequel tout dépendait de Rome. Aussi suggérait-il de l'étendre à tous les ordres (2).

Telles étaient donc, en ce début de XVII^e siècle, les premières réactions espagnoles face aux problèmes suscités par les créoles des couvents américains, réactions qui visaient avant tout à restaurer la suprématie des péninsulaires au nom de la morale et des exigences de la règle.

Volontairement, nous nous sommes limité ici à n'étudier que l'attitude des milieux officiels. Il faut aussi se pencher sur la naissance et le contenu de sentiments anticréoles et même, tout simplement,

(1) 4 V 1602 (A.G.I. Lima 94).

(2) Advertencia 19 (A.G.I. Lima 15).

antiaméricains dans la mentalité espagnole du temps, mais ceci trouvera sa place dans un autre chapitre de la présente étude.

Pour conclure, nous ne citerons qu'un fait. Le 25 avril 1598, le définitoire espagnol des Franciscains de Mexico écrivit au roi pour porter à sa connaissance les mésaventures madrilènes des religieux venus du Nouveau Monde :

"... la gran noticia que con obras experimentadas y Relaciones tenemos del mal acogimiento y peor trato que en esse convento de Madrid se haze a todos los Religiosos yndianos que van y vienen aunque sean graves" (1)

La nourriture qu'on leur réservait n'était que "le déchet de la table d'hôtes", ils étaient obligés de se faire soigner en ville car l'infirmierie du couvent leur était fermée, etc ... (2) Comme nous aurons l'occasion de le voir, déjà à cette époque, tout ce qui venait d'Amérique était, en métropole, objet de dédain ou de risées.

*

*

*

Peu après sa naissance dans les milieux laïques de la société coloniale, le criollismo se fait jour aussi dans le monde conventuel. Le cas des Dominicains de Lima n'était donc pas une exception, loin de là. A des degrés différents, sous des formes variées, bien des communautés de la vice-royauté et de l'Empire voyaient leur ancien équilibre perturbé par les revendications d'abord implicites de jeunes

(1) A.G.I. México 291.

(2) Le commissariat général des Indes était conscient de ces problèmes. Le 23 janvier 1597, le commissaire F. Francisco de Arzubiaga demanda à la province de Lima, et sans doute aux autres, de contribuer financièrement à l'édification d'un couvent à Madrid où les frères venant des Indes pourraient être logés. Il reconnaissait qu'ils étaient traités fort mal jusque là (A.S.F.L. Registro 5, leg I, doc. 6).

religieux nés dans le pays, et par les réticences toujours plus soupçonneuses et prévenues des frères de métropole.

Les exemples que nous avons analysés montrent, certes, dès la fin du XVI^e siècle et le tout début du XVII^e, la réalité et l'ampleur de ce qui était encore plutôt un malaise ou des escarmouches qu'une lutte ouverte et déclarée. Madrid en prend conscience, s'en préoccupe et s'en alarme sans cesse davantage.

Cependant, il est apparu que pour des raisons locales, de rapports de force différents et de moment, les situations pouvaient être variables.

En Nouvelle Espagne, chez les Dominicains, on voit poindre la possibilité d'un équilibre sans doute fragile, mais dont le compromis permettrait d'apaiser pour un temps les querelles, sans les éteindre vraiment ni satisfaire les esprits. Chez les Augustins, les créoles restent en quelque sorte maîtres de la place, par disparition et élimination provoquées de la composante péninsulaire dissuadée de prendre l'habit dans une province où aucun avenir ne lui est plus assuré. Chez les Franciscains, en raison de l'hégémonie basque, tous les problèmes restent entiers, dans l'insatisfaction générale. Aux Philippines, les Espagnols d'abord surpris se sont vite ressaisis, et conduisent désormais d'une main ferme les destinées de la province.

Dès ses origines, le criollismo conventuel est donc fluent et multiforme. Son histoire dans la vice-royauté de Lima, vers laquelle nous nous retournons maintenant, va en apporter la confirmation.

CHAPITRE V

LES PROVINCES FRANCISCAINES DE LIMA ET DE CHARCAS

1600 - 1640

La province franciscaine de Lima, dite des Douze Apôtres, offre elle aussi un bon exemple de l'état d'esprit qui régnait dans les ordres de la vice-royauté avant les grandes crises du XVII^e siècle.

Les événements d'une gravité parfois extrême qui secouèrent les deux provinces franciscaines de Lima et de Charcas entre 1664 et 1685 étaient, en fait, l'aboutissement de plusieurs décennies de controverses, de luttes d'influence et de disputes. Pendant longtemps, elles n'eurent pas la virulence ni la publicité des heurts auxquels nous faisons allusion, mais elles n'en sont pas moins lourdes de sens et indispensables à la compréhension des déchaînements ultérieurs.

*

*

*

A - "FRAILES CHAPETONES" ET FILS DE LA PROVINCE.

Avec un certain décalage par rapport aux Dominicains, nous avons vu qu'à la veille du XVII^e siècle, la plupart des ordres péruviens comptaient en leur sein une forte proportion de créoles, comme l'affirmait le marquis de Cañete dans sa lettre du 19 janvier 1593 déjà citée. C'était vrai, en particulier, pour les Franciscains. L'inauguration d'un cycle complet d'études dans leurs couvents dès les années 1571-1574 avait, bien entendu, favorisé la formation des vocations nées dans le pays.

Aussi, n'est-il pas étonnant de voir élire, en 1588, un provincial créole, F. Hernando de Trejo. En outre, bientôt, on aperçoit avec netteté chez les Franciscains de Lima la volonté de rester entre eux, de ne plus recevoir de frères venus depuis l'Espagne en mission.

Dans une lettre où il demandait de confirmer l'élection du provincial F. Antonio Ortiz, le définitoire terminait en démontrant que les effectifs étaient bien suffisants pour faire face aux tâches de la province, et qu'il n'était plus nécessaire de faire venir des religieux espagnols équipés à grands frais pour leur long périple (1). L'année suivante, le vice-roi écrivit d'ailleurs en ce sens au souverain. En rapportant ses paroles, le P. Tibesar précise que, dans les dernières années du XVI^e siècle, la province semble n'avoir reçu que des renforts en nombre très limité de la métropole (2).

En 1600, un custode de la province de Lima, F. Juan de Quijada - élu par la suite provincial en 1607 - obtint du Pape Clément VIII deux brefs, les 31 janvier et 4 mars. Le second, "His quae ad regularium ..." était de la plus haute importance (3). Il ordonnait, en

(1) "que ay acá hartos y no son necesarios" Los Reyes, 2 XII 1591 (A. G. I. Lima 319).

(2) "The alternativa ..." op. cit., p. 237.

(3) Pour le texte latin de ce bref, cf. F. Diego de Córdoba Salinas. - Crónica franciscana del Perú ; Washington, 1957, ed. Lino Gómez Canedo, lib. VI, cap. XX, p. 1116-1117.

effet, que désormais pourraient seuls être élus provinciaux ou nommés à des offices pourvus par les chapitres, les fils de la province de Lima, c'est-à-dire les religieux qui avaient pris l'habit dans l'un de ses couvents, d'où leur nom. Une exception était faite toutefois pour les frères d'Espagne venus au Pérou avec des lettres patentes expresses des autorités supérieures de l'ordre. Comme cette procédure n'était pas la plus courante, ces deux brefs revenaient, en fait, à interdire, ou presque, les fonctions de provincial et de définiteurs aux religieux ordonnés en métropole. Ces offices étaient dorénavant réservés aux seuls créoles et aux péninsulaires qui avaient pris l'habit au Pérou. Cette décision avantagait, bien sûr, les premiers, mais elle était aussi une garantie pour les seconds. F. Juan de Quijada était d'ailleurs l'un d'eux, puisqu'il était né à Sahagun, mais avait revêtu la bure franciscaine à Lima.

Ce point mérite d'être souligné. Il indique qu'à cette époque, les Frères Mineurs espagnols fils de la province de Lima se situaient plutôt aux côtés des créoles ou, en tout cas, entendaient partager avec eux, à l'exclusion des religieux déjà formés en Espagne qu'ils considéraient sinon comme des intrus, du moins comme des concurrents.

Cette attitude n'est rien d'autre que l'indice, à l'intérieur des couvents, des tensions dont nous avons déjà parlé entre, d'une part, les Européens arrivés depuis peu en Amérique - les chapetones - et de l'autre, les vieux coloniaux - los baqueanos - installés de longue date dans le pays et bien décidés à y rester, d'autant qu'ils le considéraient souvent comme le leur puisqu'ils avaient contribué à le construire par leur travail ou même leur sang. Nous avons dit que c'était là une tournure d'esprit créole avant la lettre, dont on retrouve maints exemples au cours des premières décennies de vie coloniale au Pérou, et dans la plupart des autres contrées américaines.

Ainsi, pour ne parler que des ordres, le premier cas d'alternance rencontré dans la vice-royauté de Lima et, sans doute, en Amérique, date en réalité de 1571, chez les Dominicains de Lima. Il ne s'agit en aucune façon d'une alternative entre créoles et Espagnols métropolitains, mais entre les fils de la province de Lima et ceux des autres provinces qui, selon une décision du chapitre général de Rome, devaient se succéder à tour de rôle à la tête de la province liménienne(1). Il faut voir là une preuve de la volonté des fils de la province, alors en grande majorité espagnols, de faire reconnaître leurs droits à la direction d'une province à laquelle les liaient de longues années de vie sacerdotale. Ils supportaient mal, sans doute, de voir arriver d'Espagne des religieux, leurs compatriotes certes, mais qui après un séjour assez court accédaient presque sans transition aux postes de responsabilité et aux honneurs, sans avoir rendu à la province d'aussi longs services.

Lors du chapitre général de Barcelone, en 1574, la décision de Rome fut confirmée, et même étendue à la Nouvelle Espagne. En 1600, la province dominicaine de Saint Hippolyte d'Oaxaca, créée en 1592, en bénéficia à son tour. Lorsque, en 1601, à l'occasion du chapitre de Rome, le général des Prêcheurs confirma les décisions de ses prédécesseurs en ce qui concernait les deux provinces de Nouvelle Espagne, il était bien précisé que les provinciaux devraient être de façon alternative fils de la province (filii provinciae) et fils des provinces d'Espagne (filii hispaniae). Bien évidemment, on pouvait avoir vu le jour en Espagne et être fils de la province de Mexico si l'on y avait pris l'habit. C'est pourquoi, afin d'éviter toute ambiguïté, étant donné le rapide affleurement de la question créole qui était venu compliquer les données du problème, le chapitre général de Valladolid, en 1605, indique bien que la nouvelle alternance concernait désormais, d'un côté,

(1) M. O. P. H. op. cit. t. X p. 132.

les frères nés aux Indes, et, de l'autre, ceux nés en Espagne, qu'ils aient pris l'habit en Europe ou au Mexique (1).

Voilà le parfait exemple d'un antagonisme qui, peu à peu, glisse, sous la pression des événements, d'une opposition entre les Espagnols débarqués depuis peu et les vieux coloniaux, vers une césure nette entre criollos et gachupines.

Les couvents de la vice-royauté de Lima offrent bien des cas de cet antagonisme entre chapetones et baqueanos. C'est vrai chez les Franciscains au cours de la décennie 1560-1570. Dans le nord, en Nouvelle Grenade, les frailes antiguos étaient en butte aux critiques des nouveaux venus désireux de mener à bien une profonde réforme de la province. Un membre éminent de la real audiencia, le licencié Villafañe, apportait d'ailleurs des arguments à ces derniers en mettant sur le compte du long séjour en Amérique des frailes antiguos le relâchement du travail missionnaire et de l'observance régulière chez les Frères Mineurs du pays. (2)

Ce clivage entre antiguos et nuevos se retrouvait d'une façon générale dans la société, nous l'avons vu. Ce dont nous traitons ici n'était que l'expression conventuelle de tensions fondamentales du monde colonial en formation. L'antagonisme chez les frères de Bogota devait s'exacerber au point que, quelques années plus tard, on allait assister à un véritable coup d'état à l'intérieur de la province franciscaine, dont le résultat fut le renversement des frailes nuevos au profit des antiguos et, dans une certaine mesure, aussi, un coup d'arrêt à la réforme en cours sous l'égide des premiers (3).

Plus au sud, dans les régions de Lima et de Charcas, ce même antagonisme apparaît lors de la venue du commissaire général F. Luis Zapata. Dans la capitale vice-royale, le licencié Castro nous

(1) ibid. t. X p. 164, 172 et 393 ; t. XI p. 15 et 65.

(2) 27 IV 1562 (A.G.I. Santa Fe 188).

(3) Cf. Juan Friede, "Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada" op. cit.

informe que le commissaire avait dressé contre lui beaucoup de religieux dont il avait voulu corriger d'anciennes habitudes de vie, fruit de leur séjour dans le Nouveau Monde (1). A Charcas, un certain F. Juan de Rebenga écrivit directement au roi une lettre très dure et très enflammée contre F. Luis Zapata. Il l'accusait d'avoir apporté "le feu et la peste", de n'être qu'un "loup sous une peau d'agneau" et de mener une vie "plus semblable à celle d'un soldat qu'à celle d'un frère de Saint François".

Le point le plus intéressant, du moins à ce moment de notre étude, est que la lettre est écrite au nom de "los frailes antiguos y lenguas" dont le commissaire avait voulu mettre à mal, paraît-il, l'honneur et la réputation (2). F. Juan de Rebenga insistait d'ailleurs à plusieurs reprises sur le caractère collectif de la plainte qu'il adressait.

Un peu plus tard, à Quito, toujours chez les Frères Mineurs, on assiste même, dans un premier temps, à une véritable alliance des frailes antiguos - los baqueanos - et des créoles contre les religieux arrivant d'Espagne. Dans une lettre de 1591 déjà citée, les cinq signataires andalous n'hésitent pas à mettre tout à fait sur le même plan les frères hispano-américains et les baqueanos:

"Los frailes vaquianos y criollos que en esta tierra hallamos /.../ infaman nuestras personas y religión, poniendo máculas y faltas notables en nuestros padres /.../ Son manifiestas las vexaciones y molestias de los dichos frailes vaquianos y criollos" (3).

Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, quelques années plus tard, il n'était plus question de cette alliance contre les frailes chapetones. Les rapports de force, le contexte général du

(1) "sé que va mal quisto de muchos religiosos de su orden por habellos querido domeñar de la libertad antigua que tenían" Los Reyes, 23 IX 1565, cité par R. Levillier, Gobernantes del Perú .. op. cit. t. III p. 105.

(2) "... robando a todos su honrra y fama de los frailes antiguos que acá estavan" 25 VI 1566 (A.G.I. Charcas 142).

(3) 1 I 1591 (A.G.I. Quito 83).

criollismo ayant évolué, on se retrouvait devant l'affrontement que l'on pourrait qualifier de classique entre métropolitains et Hispano-américains.

Avant de reprendre l'histoire de la province franciscaine de Lima, et pour mieux comprendre les problèmes qu'elle connaissait, il faut signaler qu'au Mexique dont nous avons déjà traité jusqu'en 1608, les religieux espagnols qui avaient pris l'habit en Nouvelle Espagne étaient fort nombreux et y jouaient un rôle prépondérant, jusqu'à ce que le problème basque que nous avons vu vienne provisoirement modifier les éléments du problème. Comme le confirme F. Morales dans son livre déjà cité, les Espagnols fils de la province et les créoles furent d'abord alliés contre les gachupines. Nous avons vu, d'ailleurs, que certains vieux religieux nés en Europe n'hésitaient pas à dénoncer l'hégémonie basque, laquelle s'appuyait sur les gachupines (1). La preuve en est qu'elle avait demandé, et obtenu, une mission de 45 frères métropolitains en 1605.

Nous avons laissé la province de Mexico lorsque les créoles demandaient l'alternance. Ils finirent par voir leurs démarches couronnées de succès, en 1612. Cependant, le 24 novembre 1614, le général F. Antonio de Trejo décida que l'alternative serait remplacée par la ternativa. Ce changement avait été fait à la requête pressante des Franciscains espagnols de Mexico ordonnés en Espagne, les gachupines. Il était prévu que, dorénavant, le provincialat serait soumis à une rotation tripartite entre les créoles, les Espagnols fils de la province et les gachupines (2). Cette patente fut confirmée en juin 1618 par le chapitre général de Salamanque.

(1) Francisco Morales. - Ethnic and social background of the franciscan friars in seventeenth century op. cit. p. 56-75.

(2) Au XVII^e siècle, les frères franciscains nés en Europe mais fils de la province de Mexico étaient parfois désignés sous l'appellation de "frailes mestizos" Cf. 1^{re} Instrucción que de orden del Rey dio el Virrey de Méjico D. Sebastián de Toledo a su sucesor (22 X 1673) in Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores ; Mexico, 1867, p. 273. Afin d'éviter toute équivoque, nous ne faisons pas usage de ce terme.

L'historien de l'Eglise mexicaine Mariano Cuevas y voit un subterfuge imaginé par l'ensemble des frères espagnols pour faire échec aux créoles et doubler ainsi, sans raison véritable, les droits des Européens. Cela n'est pas sûr, en particulier au début. La ternativa n'apparaît comme une arme anticréole que plus tard, par exemple au cours de la décennie 1630-1640 chez les Franciscains du Guatemala. Mais la situation s'y présentait alors de façon tout à fait différente de ce qu'elle était au Mexique en 1618 (1).

Dans l'affaire des Frères Mineurs de Mexico sur laquelle les Archives des Indes conservent une abondante documentation (2), à aucun moment, les Espagnols fils de la province ne viennent au secours de leurs compatriotes gachupines. Les clivages existant entre les frères nés en Europe l'expliquent aisément. A cette époque, 1615-1620, la province était en réalité dominée par les fils de la province espagnols qui étaient de beaucoup les plus nombreux (353 en 1620). Les créoles venaient en seconde position, mais assez loin derrière (250). Quant aux fils des provinces métropolitaines, les estimations oscillaient entre 48 et 68, soit environ le dixième du total (3). La ternativa n'était donc pas

(1) Mariano Cuevas, op. cit. t. III p. 247 et Francisco Vásquez. - Crónica de la provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala. Guatemala, 1937-1944, vol. IV p. 257-262.

En Nouvelle Espagne, les Franciscains espagnols "hijos de la provincia" eurent par la suite de sorts fort différents. Dans la province de Saint Joseph de Yucatan, ils furent d'abord agrégés aux créoles pour l'alternance puis, à la demande de la province, aux gachupines. Cf. un document du général F. Joseph Jiménez Samariago et du Commissaire général F. Juan Luengo. Madrid 26 IV 1677 (A.H.N.C. Misc. t. 84, f. 919_r-920_v). Dans la province des Saints Pierre et Paul de Michoacan, ils furent unis pour une moitié aux créoles et pour l'autre moitié aux gachupines. Cf. les Actes du chapitre général de Tolède en 1645 (A.G.I. Indiferente general 3046).

(2) A.G.I. Indiferente general 3051.

(3) Ces chiffres sont extraits de une Copia de los Religiosos que ay en esta Provincia del Santo Evangelio, et d'un recensement effectué par F. Diego de Otálora, commissaire général de Nouvelle Espagne, 20 IX 1620 (ibid).

avantageuse pour les premiers, loin de là. Elle ne le deviendrait que le jour où le groupe hispano-américain serait de beaucoup majoritaire et obligerait les Européens des deux groupes à serrer les rangs, à confondre leurs intérêts pour offrir aux créoles le front uni de la minorité espagnole. Très vite, en effet, les passions vont s'exacerber là-bas comme ailleurs, et, de ce fait, estomper les distinctions entre péninsulaires dont l'antagonisme des criollos et des métropolitains n'aura plus que faire. Mais pour le moment, nous n'en sommes encore qu'au tout début du XVIIe siècle

Ces exemples avaient pour but de replacer les deux brefs de 1600 dans leur contexte, et de leur donner leur véritable sens. Dans un informe de l'année 1600, F. Pedro de Arbulú, un Franciscain de Lima, explique pourquoi les brefs des 31 janvier et 4 mars avaient été nécessaires. Les commissaires généraux du Pérou manipulaient les chapitres, en faussaient les résultats et réussissaient à faire élire leurs candidats qui souvent étaient arrivés au Pérou dans leur suite :

"Lo que disponen los brebes es que atento a que los comissarios generales que van proveídos para las provincias de las Yndias, los compañeros que llevan consigo de España an tenido costumbre elegirlos en ellas, y en particular en la de Lima, en ministros provinciales y otros officios, attendiendo más a sus comodidades particulares que a la utilidad de la Religión, de que se sigue no poco daño a las dichas provincias y en particular a la de Lima, Ordena su Santidad que no pueden ser promovidos a los dichos officios otros Religiosos fuera de los hijos de ellas y los que expresa y nombradamente son embiados de España con letras patentes de los ministros generales o comissarios de Yndias que Residen en la corte de Su Magestad y están encorporados en aquellas provincias para donde fueron embiados y en particular en la de Lima, y que lo contrario sea frrito y de ningún valor y que así los electores, promovedores, como los que interviesen en las dichas electiones queden privados de sus officios y inhábiles para otros semejantes (1).

(1) A.G.I. Lima 321.

Dans une seconde lettre, F. Pedro de Arbulú faisait allusion au voyage de F. Juan de Quijada. Il semble bien s'être déroulé avec de grandes difficultés et, en cette occasion, beaucoup d'irrégularités avaient été commises. Sa mission ne devait pas plaire à tout le monde. F. Juan avait même dû partir de façon plus ou moins clandestine pour l'Europe. Sur un point, toutefois, F. Pedro de Arbulú était très clair. En aucun cas, F. Juan de Quijada ne devrait revenir au Pérou accompagné ne serait-ce que d'un seul religieux espagnol, car il ne serait pas bien reçu :

"En caso que lleve Religioso compañero de España no será bien Rescibido en la provincia de Lima, por ser todos hijos de ella, que no gustan les vaya ninguno de fuera y no ser necesario". (1)

Une fois de plus, transparaît à l'évidence la volonté déterminée de fermer la porte à quiconque ne serait pas fils de la province. Les Franciscains du Pérou désiraient rester entre eux. Créoles et fils de la province nés en Espagne étaient, à cette date, d'accord sur ce point.

Comme on pouvait s'en douter, les frères venus de métropole ne devaient pas rester sans réaction. Dès le chapitre général suivant qui se tint à Tolède en 1606, ils obtinrent par un décret la cassation des mesures pouvant avoir un quelconque caractère discriminatoire aussi bien pour la réception de l'habit que pour les élections capitulaires. Les frères d'Espagne contre-attaquaient sur deux points pour eux fondamentaux : de possibles restrictions à leur admission dans les couvents à Lima ou ailleurs, et les limitations éventuelles au déroulement de leur carrière. Le chapitre général avait en effet décrété :

"Item, ut factiones inter Patres ab Hispania oriundos et apud Indos natos, qui vulgari vocabulo appellantur Criollos et illos que ex Hispania ad illas Provincias sunt missi, paenitus deleantur ; omnes e singulae constitutiones, etiam antiqua consuetudine firmatae, quae aliquam inter hos differentiam assignant, cassantur et annullantur, tam pro receptione habitus, quam pro electione ad quodcumque officium Ordinis sive sint oneris, sive honoris et ex omnibus, quos eadem fides et Religio vere fecit esse germanos, nullo ad locum ubi nati sunt, habito respectu, digniores aequaliter, eligantur, recipiantur et promoveantur" (2)

(1) Ibid.

(2) Transcrit par Francisco Vásquez. - op. cit. vol. IV p. 257. Il est à remarquer que F. Diego de Córdova Salinas, dans sa Crónica, ne parle à aucun moment de ce texte qui, sans aucun doute, heurtait ses sentiments criollistas.

Nous signalerons, en outre, que durant cette même année 1606, le définitoire augustin de Lima prit lui aussi une décision qui allait dans la direction suivie par les Franciscains quelques années plus tôt. Le 21 juillet, il décida en effet que, désormais, les religieux arrivant des autres provinces ne pourraient obtenir aucune charge capitulaire avant d'avoir accompli dix années de résidence au Pérou. C'était une autre façon, peut-être moins radicale mais tout aussi dissuasive, de réserver ces honneurs aux frères déjà dans le pays (1).

B - LES PREMIERES MANIFESTATIONS "CRIOLLISTAS."

Quelques années plus tard, changement de décor. Les Franciscains espagnols du Pérou se plaignent des brimades que leur infligent les créoles. Depuis 1607, une nouvelle province avait été créée. On avait retiré à celle de Lima les couvents des territoires soumis à l'audiencia de Charcas et ceux du sud de l'actuel Pérou, afin de constituer une nouvelle entité plus homogène et ne dépendant pas de la lointaine capitale où siégeaient le provincial et le définitoire de la province des Douze Apôtres.

Peu après la création de cette nouvelle province, dite de Saint Antoine, le commissaire général du Pérou, F. Diego Altamirano, y prit la tête d'une faction créole. Bien qu'ayant revêtu l'habit de Saint François à Grenade, en Espagne, où il avait été envoyé pour faire ses études et y commencer sa carrière, F. Diego était péruvien.

Remarquons d'ailleurs, que ce n'est pas le premier cas de créole formé en Espagne, dont le premier soin, à son retour au pays natal, fut de prendre parti avec ardeur dans le mouvement criollista naissant.

(1) A.S.A.L. libro becerro n° 2 (1606-1622) f. 2.

Souvenons-nous des Dominicains F. Salvador de Ribera et F. Nicolás de Agüero.

Le choix d'un créole comme commissaire général du Pérou était tout à fait exceptionnel. Les neufs précédents avaient été castillans ou andalous, et c'est en qualité de membre d'un couvent d'Andalousie que F. Diego Altamirano avait été choisi.

Si l'on en croit les frères métropolitains du couvent de Cuzco, le commissaire général usait et abusait de ses pouvoirs. Lors du dernier chapitre, il avait fait élire provincial F. Juan de la Fuente, un créole. Le custode tout comme le vice-provincial qui lui étaient adjoints étaient, eux aussi, américains. En outre, ils n'avaient point l'âge requis pour des fonctions aussi importantes:

"Las elecciones, todas a hecho forçadas y en sugetos indignos e incapaces, pagándose de mancebos criollos de que se ha hecho cabeça y patrón por serlo él y así ha dado los officios todos a gente díscola y de poca virtud y menos canas" (1)

Pour achever de déconsidérer F. Diego Altamirano, les signataires de cette lettre racontent par le menu ses dépenses excessives et son train de vie bien peu conforme aux vœux d'un pauvre Frère Mineur. Il se déplace escorté d'une dizaine de personnes et accompagné d'une caravane de vingt mules chargées de provisions et des cadeaux qu'il a bien voulu accepter dans les divers couvents où il était passé.

Bientôt, les plaintes se multiplient, arrivant de tous les horizons de la province. Elles viennent de vieux Espagnols courroucés ou catastrophés de se voir préférer les frères nés dans le pays. Certaines émanent de simples religieux, comme F. Juan de Fonseca :

"Después que lo gobierna el padre comisario F. Diego Altamirano, veo premiado el vicio, arrinconada y abatida la virtud, los mancebos sin religión, los conventos sin observancia y los que éramos señalados con veneración de las jentes, aora somos mirados con oprobio de los hombres y menosprecio de los pueblos, causando tan miserable cayda en nuestro estado la ygnorancia, pasión y aun manifiesta codicia de dicho padre comisario, de suerte beo nuestra provincia que no promete menos rruyna en ella que las del setentrion pues no

(1) Cuzco, I VII 1610 (A.G.I. Lima 325).

comenzaron en más sus daños". (1)

D'autres, sur un ton beaucoup plus dramatique, prédisent sous peu la ruine de la nouvelle province. C'est le cas de F. Diego Echegoyán, un Basque arrivé d'Espagne 24 ans plus tôt, et à ce moment là gardien du couvent de Chuquisaca :

"Umilmente suplico a Vuestra Magestad se duela de la gran cayda que a dado nuestra Religión en estas partes con el gobierno deste padre, pues por su yncapacidad y mucha codicia, está tan desflorada de los santos exercicios que en ella siempre a avido quan cargada de bicios y malas costumbres introducidas en esta religión por su mal gobierno, y esto con tanta demasía que a los que ayudan a ello son a quien favoreze y alienta, y a los viejos santos que la an sustentado en virtud, santidad y religión atropella y menosprecia" (2).

L'année suivante, l'affaire allait rebondir et prendre une dimension nouvelle tandis que les passions déjà bien échauffées s'exacerbaient encore.

En effet, alarmé par toutes ces dénonciations, le supérieur hiérarchique de F. Diego Altamirano, le commissaire général des Indes résidant en Espagne, ordonna au provincial de Lima, F. Francisco de Otálora, de présider le chapitre qui devait avoir lieu, d'enquêter sur les abus de pouvoir dont l'élection précédente avait été l'occasion, et d'apprécier le rôle joué dans tout cela par F. Diego. Il faut préciser que l'élection de F. Juan de la Fuente avait été des plus discutables. Malgré l'appui déclaré du commissaire, il n'avait obtenu, en fin de compte, qu'une voix de plus que son adversaire F. Juan de la Cueva, lui aussi créole d'ailleurs.

En apprenant la mission dont le provincial de Lima était investi, F. Diego Altamirano s'opposa à ce qu'il considérait comme une intrusion et un désaveu, puisqu'en principe tous les frères du Pérou devaient être soumis à son autorité.

(1) La Plata, 30 X 1612 (A.G.I. Charcas 146).

(2) La Plata , 22 XI 1612 (*ibid.*).

Dans les couvents du Haut-Pérou, chacun prit parti pour le commissaire F. Diego de Altamirano, ou pour F. Francisco de Otálora. Il faut ajouter qu'outre le problème juridictionnel signalé tout à l'heure et peut-être l'antagonisme national, des différends personnels séparaient les deux hommes depuis que, dans un passé encore peu éloigné, le provincial de Lima avait refusé de se plier à certaines injonctions du commissaire.

La province fut dès lors le théâtre et l'enjeu de factions rivales dont les démêlés débordèrent bientôt du cadre d'habitude paisible de la clôture. Dans deux lettres écrites le même jour, et dont l'une est très riche en détails, le corregidor du Cuzco, D. Pedro de Córdoba Mexía, nous informe de la tournure prise par les événements après trois mois de luttes intestines.

Peu après son arrivée dans l'ancienne capitale des Incas, F. Francisco de Otálora se présenta au couvent des descalzos de la ville. On refusa de lui ouvrir. Il s'entêta. Revenant un peu plus tard, en force cette fois, il réussit à y pénétrer et à s'y installer. C'était compter sans la détermination des partisans de F. Diego Altamirano. Dans la nuit du mardi gras, F. Benito de Huertas, accompagné d'une escouade de frères aussi décidés que lui, entreprit de creuser un trou dans le mur d'enceinte du couvent où reposait le commissaire, dans le but de s'emparer de sa personne. Sans doute alertés par le bruit, les amis de F. Francisco, qui craignaient peut-être aussi une action de ce genre, attendaient de pied ferme, mais dans le plus grand silence. Soudain, la mêlée fut générale, tandis que les cloches se mettaient à sonner le tocsin. Les assaillants, surpris, durent battre précipitamment en retraite et s'enfuirent en courant dans les rues pour aller se mettre à l'abri au couvent de Santo Domingo. On imagine le scandale et l'émoi de la petite cité. Le bilan de l'échauffourée fut d'ailleurs léger, surtout si l'on tient compte du fait que, des deux côtés, on s'était affronté les armes à la main (1).

(1) " ... fue gran misericordia de Nuestro Señor que no huviese muchas desgracias porque hubo armas de entrambas partes y muy grandes libertades". Cuzco, 28 III 1613 (A.G.I. Lima 143).

Dans cette ambiance fort peu propice aux réunions capitulaires, le commissaire décida néanmoins de faire élire un nouveau provincial, le 20 avril 1613. Inutile de dire que F. Francisco de Otálora n'y assistait pas, non plus d'ailleurs qu'un grand nombre d'opposants à F. Diego Altamirano. Ce nouveau coup de force ne pouvait qu'exaspérer encore les passions, et compliquer la tâche du nouveau provincial, F. Bartolomé de Solís.

Deux semaines avant le chapitre, le président de la real audiencia de Charcas, D. Diego de Portugal, parle de "la notable agitation" qui régnait alors parmi les frères de Saint François. Outre les événements du Cuzco dont il vient d'être question, à Oruro, on avait refusé d'ouvrir la porte du couvent au commissaire en route pour Arequipa. Des groupes armés de jeunes religieux des deux partis parcouraient le pays, les uns à la recherche de F. Diego, les autres de F. Francisco, mais tous avec des intentions également agressives (1), ce que confirmait quelques mois plus tard l'archevêque de La Plata :

"Uvo grandes vandos con escándalos desta República que todos los de ella inquietaron /.../ andavan quadrillas de Religiosos armados por esos caminos ... (2)

Pour sa part, le vice-roi qualifiait ces événements de "feu le plus dévorant qui puisse naître de dissensions domestiques". Le marquis regrettait d'avoir "les mains liées par la force du scrupule", dans la mesure où l'affaire concernait des réguliers dont on sait avec quel soin jaloux ils se défendaient contre toute intrusion du pouvoir politique (3).

L'élection de F. Bartolomé de Solís fut annulée quelques mois plus tard. En effet, désireux de trancher entre les deux parties, le commissaire général des Indes avait nommé un successeur, espagnol, à

(1) Potosi, 2 IV 1613 (A.G.I. Charcas 19).

(2) La Plata, 1 X 1613 (A.G.I. Charcas 135).

(3) Callao, 10 IV 1613 (A.G.I. Lima 36).

F. Diego Altamirano. Après avoir entendu les arguments des deux bords, le remplaçant de F. Diego, F. Francisco Herrera, signa au Cuzco une longue patente déclaratoire où, ayant fait la somme des griefs retenus contre son prédécesseur, il annula le chapitre du 20 avril 1613 (1).

En cette occasion, le vice-roi du Pérou, le prince d'Esquilache, devait reprocher à F. Francisco Herrera une sévérité excessive dont la preuve avait été aussi fournie lorsqu'il instruisit le jugement de résidence de F. Diego (2). Etant donné la gravité de la crise que la province venait de traverser, la politique du nouveau commissaire général ne pouvait manquer d'entretenir les rancoeurs.

En 1617 encore, le vice-roi se plaignait des vicissitudes de la province franciscaine de Saint Antoine de Charcas. Par exemple, dans un moment de colère, un Frère Mineur avait fait une longue estafilade sur le visage d'un de ses supérieurs. C'était le ^{troisième} / ou quatrième incident de ce genre en peu de temps (3).

C - LA CONTRE-ATTAQUE DES FRAILES INTRUSOS.

Malgré la tournure prise par les événements, les brefs de 1600 n'étaient pas oubliés, même si les dispositions du chapitre général de 1606 les avaient contredits de façon explicite. Les constitutions de la province des Douze Apôtres, en 1617, étaient très précises et restrictives

(1) A.G.I. Indiferente general 3046.

(2) Cf. les lettres du 10 V 1616 (A.G.I. Lima 37), du 6 IV 1617 (A.G.I. Lima 326) et celle du 15 IV 1617 in Despachos que el excellentísimo Señor Príncipe de Esquilache embió a su Magestad, op. cit.

(3) La même chose s'était passée chez les Mercédaires où un commandeur avait lui aussi reçu une grande estafilade, comme l'indique le licencié Cristóbal Cacho de Santillana, Lima, 11 V 1615 (A.G.I. Lima 145). Quelques jours auparavant, l'archevêque de la capitale vice-royale indiquait d'ailleurs que la province de la Merci avait besoin de deux douzaines de bons sujets espagnols. En outre, deux religieux, les frères Luis de Vera et Pedro Romero venaient de partir pour Rome après avoir semé la discorde dans la province ("apoyan vandos en ella con que an caussado grandes inquietudes") Lima, 4 V 1615 (ibid.).

en ce qui concernait l'incorporation des frères venus d'autres provinces.

Ceux qui, sur décision du général, étaient envoyés au Pérou, étaient incorporés ipso facto, mais ne pouvaient prétendre aussitôt à un office ni à une paroisse indienne. Il leur fallait pour cela attendre un certain temps et faire la preuve de leurs aptitudes (1).

Les religieux venus "sans nécessité urgente", c'est-à-dire sans ordre supérieur précis, devaient être envoyés dans un couvent de la province et y faire deux années de probation. A leur terme, la communauté se prononçait par un vote sur l'opportunité de l'incorporation du candidat. Si le résultat était positif, le gardien du couvent présentait la demande devant le discrétore et les définiteurs qui se prononçaient en dernier ressort. Tout religieux refusé à l'issue de ce processus devait être renvoyé dans sa province d'origine. Si, au bout de trois ans de séjour au Pérou, un religieux ne s'était pas soumis à toutes ces obligations, son expulsion serait automatique (2).

Le 3 juin 1625, le père Bartolomé Montero, custode de la province de Lima et délégué au chapitre général de Rome, fit confirmer les brefs de 1600 par le nouveau général. Il obtint même de faire préciser les fonctions auxquelles ne pourraient prétendre les frères qui ne seraient pas fils de la province ni mandatés de façon expresse par le général : provincial, custode, définiteur, gardien, président de chapitre, vicaire provincial ou visiteur. En un mot, tous les postes de responsabilité et d'autorité.

(1) "Ipsa facto sean avidos por encorporados en ella, mas no luego los ocupe en oficios de Prelacias o ministerio de doctrinas hasta que pasado algún tiempo se conozca el espíritu y la suficiencia que tienen y a qué ministerio se podrán mejor aplicar". Constituciones de la provincia de los doce apóstoles del Pirú hechas y recibidas en el capítulo provincial, 15 VIII 1617 ; Lima, 1617, cap. III, § 10.

(2) Tout cela est repris, pour l'essentiel, dans les Constituciones de la Santa Provincia de San Antonio de las Charcas del Reyno del Perú, 1646 ; Lima, 1650, cap. VI § X.

Toutes ces dispositions contraires aux intérêts des frères venus d'Espagne ne pouvaient manquer, un jour ou l'autre, de provoquer de nouveaux incidents. Ils éclatèrent avec la venue du commissaire général du Pérou, F. Alonso Pacheco. Quelques mois après avoir pris ses fonctions à Lima, celui-ci entreprit de démontrer que les brefs de 1600 avaient été obtenus "subrepticement" et, de ce fait, étaient nuls. En 1635, il publia même une brochure en ce sens.

La manoeuvre était claire. En effet, lorsque la province de Charcas fut de nouveau indépendante, car entre-temps elle avait été rattachée à celle de Lima, F. Alonso Pacheco fit élire à sa tête, le 22 mars 1637, son secrétaire venu d'Europe avec lui, le père F. Antonio de Posada. Comme on peut l'imaginer, la province ne manqua pas de réagir et de soulever des objections, en particulier par l'intermédiaire de l'un de ses définiteurs, F. Miguel de Ribera.

Le même scénario se reproduisit un peu plus tard, dans la province de Lima cette fois. Le commissaire y fit élire le père Pedro Ordóñez Flores, un Espagnol, comme lui fils de la province de Saint Jacques, et venu au Pérou en 1629 pour y traiter d'affaires personnelles avec une autorisation de séjour de quatre années seulement. F. Pedro Ordóñez Flores était donc bien, à tous égards, de ceux que les brefs excluaient de toute possibilité de promotion.

Devant ces abus de pouvoir et ces élections forcées où l'on mesure bien, une fois de plus, la toute-puissance des commissaires généraux du Pérou, la province de Lima contre-attaqua aussitôt. En 1638, à sa demande, le commissaire général des Indes résidant en Espagne et supérieur hiérarchique de F. Alonso Pacheco, confirma les brefs de 1600, ce qui constituait un désaveu implicite de l'action menée par F. Alonso. L'année suivante, le chapitre général de Rome fit de même, et après une intervention du général F. J. Merinero, le pape Urbain VIII déclara solennellement, le 6 août 1639, que les brefs étaient toujours en vigueur. Il menaça même de lourdes sanctions quiconque contreviendrait à leurs dispositions. C'était désavouer tout à fait la politique de F. Alonso Pacheco.

Des deux côtés, on sentait que l'affaire était à un tournant. Les procureurs de la province de Lima s'efforçaient d'obtenir, par voie de conséquence, l'annulation officielle de l'élection de 1637 et oeuvraient en ce sens auprès du commissaire général des Indes, F. Francisco de Ocaña. Le successeur de F. Alonso Pacheco, F. Joseph Cisneros, se déclarait lui pour F. Pedro Ordóñez Flores et envoyait en Espagne un dossier pour l'appuyer.

En fin de compte, le 31 août 1641, le souverain pontife mit un point final à l'affaire en rendant une sentence irrévocable. Comme on pouvait s'y attendre, l'élection de 1637 était cassée. Après avoir suivi son cours administratif normal, cette décision fut notifiée à Lima au début de l'année 1645. F. Pedro Ordóñez se vit dans l'obligation de quitter le Pérou et de regagner sa province d'origine en Espagne (1).

*

*

*

Le second chapitre de cette seconde partie montrait comment, dans les milieux laïques de la colonie, on était passé de "l'esprit colon" à la revendication créole, de l'antagonisme entre antiguos et nuevos à la rivalité entre Européens et Américains.

Les pages consacrées aux Franciscains de Lima et de Charcas au début du XVII^e siècle illustrent un phénomène analogue. Elles

(1) Pour plus de détails sur ces événements, cf. l'historique long et minutieux - mais très partisan - qu'en fait F. Diego de Córdova Salinas, - Crónica ... op. cit. p. 1116-1133. On trouvera aussi une abondante documentation sur les problèmes suscités par l'élection de F. Pedro Ordóñez Flores in A.G.I. Indiferente general 3046 et 3048. Dans cette dernière liasse, cf. en particulier la copia traslado de los autos echos sobre la execucion y cumplimiento del Breve de Su Santidad y patente del Reverendísimo comissario general de Indias contra el padre Fray Pedro Ordóñez Flores (62 f.)

montrent par quelles voies détournées le criollismo en est venu à se manifester.

Officiellement, les différends n'avaient été suscités que par les ambitions des frailes intrusos appelés aussi frailes llovidos, le terme llovido désignant en Amérique les passagers clandestins des flottes transocéaniques.

Tous les documents que nous avons pu consulter sur cette affaire se situent sur ce seul plan. Néanmoins, il n'est pas indifférent de remarquer que tout au long de la controverse, les plus actifs ont été les créoles. Si l'on en croit F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, une des figures les plus en vue du criollismo franciscain et même péruvien de l'époque, c'est sur son intervention auprès du général et du chapitre de Rome en 1639, que les brefs de 1600 avaient été confirmés (1).

D'un autre côté, il n'est que de voir l'importance que son frère, F. Diego de Córdoba Salinas, accorde à ces longues campagnes de procédure, pour comprendre tout ce qu'elles représentaient pour les religieux péruviens.

Ces événements n'avaient pas contribué, bien sûr, à améliorer les relations entre Espagnols et créoles au sein de la province. Dès sa première patente du 18 juin 1639 rédigée dans le couvent de Notre Dame de Lorette à Cartagena, le commissaire général du Pérou, F. Joseph Cisneros exhortait les frères à garder entre eux l'union, la fraternité et la paix, en dénonçant la division visible entre Espagnols et créoles et y voyait l'oeuvre du Malin. Il rappelait le chapitre VI de la règle franciscaine exigeant d'aimer autant le frère par l'esprit que le frère selon la chair, et s'insurgeait contre le fait que l'amour fraternel et évangélique ait été supplanté par celui de la patrie. Désormais, le sang donnait l'impression de prévaloir sur l'esprit, et les liens de la langue ou de la terre étaient plus forts que ceux de la foi, de la profession et de la vocation (2).

(1) F. Buenaventura de Salinas y Córdoba. - Memorial Informe y Manifiesto : Madrid, 1646, f. 77_v sq.

(2) Cité par Luis Arroyo. - Comisarios generales del Perú ; Madrid, 1950, p. 150-151 cf. aussi p. 159 et 184.

Même si ces textes tenaient compte de la situation dans d'autres provinces sud-américaines dont certaines connaissaient à l'époque des difficultés plus graves que celles de Lima, il n'en reste pas moins que le processus de l'affrontement classique entre créoles et métropolitains était bel et bien engagé dans les provinces des Douze Apôtres et de Saint Antoine, d'autant que vers l'année 1645 où nous les avons provisoirement laissées, le phénomène criollista avait pris dans la vice-royauté une ampleur et une tournure nouvelles dont nous allons maintenant rendre compte.

CHAPITRE VI

LES DEBUTS DE L'ALTERNATIVE DANS LA VICE-ROYAUTE DE LIMA

(1617 - 1650)

Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, l'alternance entre frères créoles et espagnols apparaît pour la première fois en Nouvelle Espagne, au tout début du XVIIe siècle.

Dans la vice-royauté de Lima, on ne tarde pas à en parler et, comme nous le verrons, dès 1617, elle est décidée par les Dominicains de Quito. De fait, elle ne deviendra une réalité concrète que dans la décennie 1625-1635, années au cours desquelles, avec des fortunes diverses, elle est implantée dans plusieurs provinces, le plus souvent contre la volonté des religieux américains, après bien des difficultés et au prix de rudes affrontements.

Désormais, la question de l'alternative va polariser l'essentiel des dissensions suscitées par le criollismo conventuel.

*

*

*

A - LES DOMINICAINS DE QUITO.

La province dominicaine de Quito avait été créée le 26 octobre 1584, sous l'invocation de Sainte Catherine Vierge et Martyre. Elle s'étendait sur les diocèses de Quito et de Popayan, soit à peu près sur l'Equateur et le sud de la Colombie d'aujourd'hui. Les autres régions de la vice-royauté étaient partagées entre les provinces dominicaines de Saint Laurent Martyr (Chili, Tucuman, Cuyo, Rio de la Plata), de Saint Antonin (Nouvelle Grenade) et, bien sûr, de Saint Jean Baptiste, la prestigieuse province de Lima qui regroupait les couvents du Pérou actuel, mais aussi ceux du diocèse de Charcas et de la real audiencia de Panama.

Comme dans les autres provinces dominicaines de la vice-royauté, à Quito, les créoles furent très tôt à la fois nombreux et influents. Il suffit de se rappeler à ce propos ce que nous avons écrit sur l'état de la question à la fin du XVI^e siècle dans cette région,

Dès les premières années du siècle suivant, çà et là, divers indices en apparence isolés permettent de déceler que les relations entre créoles et Espagnols connaissaient d'une façon générale à Quito quelques problèmes. L'action de l'évêque D. Luis López qui favorisait de façon systématique les métropolitains, paraît-il, n'y était pas étrangère, comme l'indique Francisco Sancho de la Carrera avec une certaine amertume (1).

En 1607, une lettre, anonyme en raison des dangers que courait son auteur (2), dénonça le comportement des Augustins créoles

(1) 10 IV 1603 (A.G.I. Quito 84).

(2) "no firmo, que al baptista le cortaron la cabeza ..." 22 IV 1607 (A.G.I. Quito 27).

de Quito, et, en particulier, de l'ancien provincial F. Agustín Rodríguez. Ce dernier était triplement indigne aux yeux de l'anonyme, puisqu'il était créole et fils d'un pulpero de surcroît portugais. F. Agustín était accusé d'avoir donné 3 000 ducats pour se faire nommer évêque de Popayan, d'être, sous de bonnes apparences, "un loup carnassier", d'avoir été impliqué dans des affaires de mœurs qui auraient eu lieu dans une église, affaires dont le dénonciateur précisait que c'était "chose coutumière" parmi les créoles.

Chez les Franciscains, en 1608, on aperçoit un petit incident lui aussi révélateur. Au début du mois de juin, le définitoire se réunit et, entre autres choses, fut amené à juger, pour des motifs non précisés, F. Cristóbal Carranco, gardien du couvent de Guano. Il fut condamné à trois ans de privation de doctrina. Lorsque la sentence lui fut communiquée, il s'emporta et récusait les pères d'Espagne qui l'avaient jugé, au grand scandale de ceux-ci, bien entendu (1). Pour ces paroles malheureuses mais qui en disent long sur son état d'esprit, il fut puni de 12 coups de discipline. Elle lui fut administrée en présence du chapitre tout entier présidé par le commissaire F. Gabriel Ramírez. Avant de se séparer, les capitulaires et F. Gabriel décidèrent de demander une mission espagnole de dix récollets dont deux ou trois seraient promis dans un avenir proche aux responsabilités provinciales. Ce n'est point là le premier exemple de ce type. Nous en savons les motivations et le but (2).

Dans le cas précis des Dominicains, les événements intérieurs de l'ordre furent compliqués par l'intervention partisane du nouvel évêque de la ville.

En 1607, F. Reginaldo Gamero, un Andalou d'Ecija, prieur du couvent de Quito et ami du provincial espagnol, F. Francisco García, rendait de fréquentes visites à Soeur Isabel de Santa Cena, religieuse du couvent de Sainte Catherine. Si l'on doit croire certaines rumeurs venues

(1) "En el principio de sus descargos, como hõbre simple y de poco saber, recusa a los padres despaña, haziendo con semejante disparate divisiones entre los que, en Realidad de verdad, somos unos". (A. H. N. C. Misc t. 16, f. 957_r-958_v).

(2) Ibid f. 966_r.

de cette communauté, leurs relations étaient "peccamineuses" comme cela avait pu être constaté grâce à un trou discret ménagé dans le mur de la pièce où avaient lieu leurs rencontres. Lorsque les faits furent connus, le provincial était absent de Quito. A son retour, après avoir été informé et fait sa propre enquête, il recommanda à la mère supérieure de prendre toute mesure propre à mettre un terme à de "pareil-les conversations". F. F. García suggéra surtout d'enterrer l'affaire, étant donné la nature des faits, la manière peu honorable dont ils avaient été établis, et la qualité du religieux mis en cause qui était une des personnalités les plus en vue de la province.

Cette dénonciation que l'on croyait oubliée ressurgit deux ans plus tard, en 1609. En effet, l'élection capitulaire devait avoir lieu au mois de septembre. Tandis que la plupart des participants arrivaient à Quito sans rien connaître de l'incident relevé plus haut, le nom de F. Reginaldo Gamero était cité parmi les candidats possibles, et même comme l'élu probable. N'était-il pas le prieur du premier couvent de la province, et l'ami intime du provincial en exercice, deux avantages de premier ordre ?

Craignant sans doute la vengeance de F. Reginaldo s'il devenait provincial, la supérieure de Santa Catalina, la mère Siliceo, demanda un remedio preservativo à l'évêque, le 9 septembre, en lui exposant les faits, et en précisant que le provincial F. Francisco García n'avait rien fait contre le coupable. Le prélat commença son enquête parmi les laïcs de la ville.

Bien qu'ils n'aient pu le renseigner que par ouï-dire, et pour cause, sans autre preuve et profitant de la présence à Quito d'un seul oidor, l'évêque priva F. Reginaldo de son droit de vote au chapitre, ce qui, du même coup, le rendait inéligible. La real audiencia étant absente, tout recours lui était interdit.

Comme on le pense, F. García s'opposa à cette décision, fit valoir avec raison que rien n'était prouvé, que le prélat outrepassait ses droits et cherchait, en réalité, à faire élire un provincial de son choix qui se trouvait ainsi débarrassé d'un concurrent mieux placé.

Le 16 septembre, l'évêque de Quito exaspéré obtint l'autorisation de se rendre au couvent de Santa Catalina pour y poursuivre son enquête, tandis que la troupe cernait le monastère. Les Quiténiens, fort surpris, s'interrogeaient et, bien entendu, les langues commençaient à se délier Le lendemain, les faits étant établis, le prélat donna deux jours au provincial pour châtier le délinquant. Le premier persista dans son refus, le second ne voulut ^{pas} comparaître. Aussi, le 19, l'évêque fit condamner F. Reginaldo à la privation de l'habit de Saint Dominique, à six années de galères sans solde, et à l'exil définitif des Indes.

La veille de l'élection capitulaire, le 21, plusieurs religieux de Quito écrivirent au président de la real audiencia pour lui représenter l'atmosphère dans laquelle allait se dérouler le vote. Selon eux, rien ne permettait de donner le moindre crédit à la noire peinture faite dans certains milieux, sans doute ceux de l'évêque:

"Se ha divulgado en esta República haber entre nosotros graves disensiones, fuerças de voto, extorsiones, armas y otras cosas que no dicen bien en nuestro sagrado hábito, y para convencer la paz que entre nosotros hay y satisfacción de toda esta República y para autorizar este nuestro capítulo a Vuestra Alteza pedimos y suplicamos se sirva hallarse presente . . . " (1)

Le 22, F. Reginaldo fut donc élu, comme on pouvait s'y attendre. Ses opposants, car il ne comptait pas que des amis au sein de la province, se refusèrent à lui faire allégeance pour des raisons que l'on devine. Ils allèrent trouver le prieur du couvent de Loja, F. Manuel de Quero, et le reconnurent pour provincial.

(1) 21 IX 1609 (A.G.I. Quito 77).

Les oidores refusèrent de trancher. Ils renvoyèrent l'affaire devant le vice-roi, tandis que le prieur de Quito, F. Domingo de Santa María, était nommé vicaire provincial, et que F. Reginaldo Gamero partait pour l'Espagne d'où il ne devait plus revenir puisqu'il mourut bien plus tard, en 1647, à Antequera. Ses démarches en Europe furent d'ailleurs sans effet. Lors du chapitre général de Paris, en 1611, son élection fut cassée de façon définitive et un nouveau vicaire provincial nommé en la personne de F. Jerónimo de Mendoza (1).

Quel était, dans tout cela, le rôle joué par l'antagonisme ou les rivalités hispano-créoles ? En apparence, rien ne semble les révéler. En réalité, leur action était sans doute primordiale. Qui était, en effet, l'évêque de Quito dont l'action avait été si déterminante ? Il s'agissait de F. Salvador de Ribera, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. Premier provincial créole du Pérou, nous avons vu qu'il avait été une des figures les plus remarquées du criollismo liménien naissant.

Avec l'âge, le caractère entier de F. Salvador s'était beaucoup aigri. Avant même l'affaire Gamero-García, les plaintes contre lui n'avaient pas tardé à affluer vers le Conseil des Indes. Des échevins, comme Lázaro Fonte ou Gaspar Freyle de Andrade (2), des encomenderos, comme Juan Sánchez Bohórquez (3), l'alguacil de corte (4), dénonçaient tous ses abus de pouvoir, son caractère irascible, son refus systématique d'entendre raison. Seule la real audiencia, représentante du pouvoir de Madrid, faisait l'éloge du prélat (5). Le chapitre de la

(1) Pour tous ces événements, cf. une Relación de los autos en las causas del maestro F. Reginaldo Gamero de la orden de Santo Domingo et une longue lettre du marquis de Montesclaros. Lima, 30 IV 1610 (A. G. I. Lima 35).

(2) Cf. leurs lettres des 16 et 14 IV 1608 (A. G. I. Quito 27).

(3) 15 IV 1608 (ibid.).

(4) 15 IV 1608 (ibid.). Il avait été notamment emprisonné par l'évêque pour avoir osé arrêter un de ses protégés.

(5) 14 IV 1608 (A. G. I. Quito 17).

cathédrale en fit de même, dans une lettre du 15 avril 1608. Cependant, le 27 juillet de l'année suivante, les chanoines envoyèrent en Espagne une missive très circonstanciée et haute en couleur, dans laquelle ils se plaignaient avec amertume d'avoir écrit la lettre du 15 avril où ils avaient affirmé entre autres ^{choses} que la nomination de F. Salvador avait été "soufflée par l'Esprit Saint". Le chapitre s'en excusait, en disant qu'il n'avait pas eu le temps de connaître le prélat et s'était un peu trop précipité. Maintenant, les chanoines faisaient de F. Salvador un portrait tout à fait opposé, et conforme à ce que nous avons déjà appris des autres témoins cités plus haut:

"Tiene escandalizada esta República y tan maltratados todos los Vezinos y moradores della, tratando de sus honrras a boses desde las ventanas de su casa que caen en medio de la plaça principal, llamándolos de judíos ensanbenitados, de cornudos, logreros, amancebados, ynfa- mes, bellacos, gente vil, Ruín y apocada sin exceptar a ninguno ora sea vezino, encomendero, ciudadano, Religiosos y Religiosas y hasta los preladados de las órdenes.../hasta los oydores y ministros de Vuestra Real Audiencia están muy offendidos de su lengua y ultrajados con pala- bras tan yndignas que no se pueden Referir ante los oydos de Vuestra Magestad (1).

De plus, aucun recours n'était possible contre l'évêque, car il avait réussi à faire nommer corregidor de la ville un de ses neveux, D. Sancho Díaz de Zurbano, lui aussi créole et encomendero de La Paz. Lázaro Fonte, Juan Sánchez et Gaspar Freyle racontent d'ailleurs comment D. Sancho faisait signer un peu partout en ville, sous la menace, des cartas de abono, des lettres fort louangeuses pour son oncle et pour lui ...

Le 16 mars 1610, Lázaro Fonte et Andrés de Orozco Guzmán exposèrent dans un long mémoire toutes les raisons pour lesquelles il ne convenait pas que l'oncle et le neveu restent ensemble à Quito. Les deux regidores relevaient 46 chefs d'accusation contre eux. Parmi ceux-ci, certains impliquaient de façon plus précise F. Salvador, comme le 10e, à propos de l'enquête à Santa Catalina, et le 34e sur sa rigueur

(1) Quito, 27 VII 1609 (A.G.I. Quito 80).

envers les Dominicains qui avaient refusé ses décisions iniques (1).

Parmi les prélats réguliers qui, selon les chanoines, étaient les cibles favorites de l'évêque, le provincial des Prêcheurs, F. García, avait une place de choix. Dans une lettre au roi, ce dernier suppliait, lui aussi, de séparer l'oncle et le neveu qui, par "leurs tracasseries", l'empêchaient de vivre en paix comme d'ailleurs bien d'autres habitants de la ville. F. Francisco terminait en regrettant que l'on ait placé des Américains à des postes d'une telle importance car, écrivait-il, "comme ils sont créoles, ce ne sont point des gens capables de gouverner". Cette dernière phrase est significative du plan sur lequel se situaient aussi les dissensions, et de l'atmosphère du moment dans l'ordre prêcheur (2). Remarquons, au passage, que cette lettre est antérieure au chapitre qui avait vu rebondir l'affaire Camero.

Pour F. Francisco García, il ne faisait aucun doute que l'acharnement de l'évêque contre F. Reginaldo était motivé par la volonté d'empêcher ce dernier d'accéder à des fonctions de responsabilité. Le provincial accusait même de façon expresse le prélat d'avoir des alliés parmi les religieux de la province, ainsi qu'il devait le confier un peu plus tard (3).

Cela était confirmé et précisé quelques mois après par F. Francisco de Mendoza, un Dominicain espagnol arrivé 17 ans plus tôt en Amérique. Il décrivait les lamentables conséquences d'une "tempête aussi effroyable", et en rejetait la pleine responsabilité sur l'évêque et sa passion antiespagnoles (4).

(1) 16 III 1610 (A.G.I. Quito 28).

(2) 18 III 1609 (A.G.I. Quito 85).

(3) Cf. le document cité par J.M. Vargas. — Historia de la provincia de Santa Catalina virgen y mártir de la orden de predicadores, Quito, 1942 p. 111 - 112.

(4) "Todo esto ha nacido de un odio mortal que el dicho obispo tiene contra frailes de Castilla, con que a sacado a las plaças con notable ynfa-mia lo que otro pudiera, si tuviera buena yntención, Remediar sin escándalo". Quito, 15 III 1610 (A.G.I. Quito 85).

F. F. de Mendoza montrait, d'autre part, à quel point la province avait été troublée. Les religieux les plus sévères avaient perdu leur retenue et s'étaient affrontés sans merci au point de devenir ennemis (1). S'il demandait un visiteur pour connaître de l'affaire Gamero, F. Francisco précisait que l'on devrait le choisir à l'extérieur de la province. En effet, tous ses membres étaient maintenant partie prenante dans la lutte pour la direction du définitoire qui, en réalité, était au coeur de la question (2).

Pour bien comprendre cette exaspération, il faut savoir que quelques jours auparavant, le neveu de l'évêque s'était présenté au couvent dominicain de Quito, une lettre à la main - une de plus - vantant les mérites de son oncle et les siens. Sous la menace, il était parvenu à ses fins et les religieux avaient dû la signer (3).

Il serait sans doute inexact de rejeter l'entière responsabilité de cette affaire sur D. Salvador de Ribera. Le licencié Sancho de Múgica reconnaissait la réalité des "passions" de l'évêque, mais tenait à expliquer aussi que F. Francisco García et F. Reginaldo Gamero n'étaient pas sans reproche et n'avaient rien des pauvres victimes sans défense qu'ils prétendaient être. Le licencié révélait leurs multiples alliances dans la province (las grandes raizes que tienen en esta tierra), et donnait raison à F. Salvador d'avoir voulu tirer au clair l'affaire du couvent de Santa Catalina. Les communautés féminines de la région connaissaient, en effet, un relâchement des plus inquiétants. Une religieuse de ce même couvent ne venait-elle pas d'accoucher et son enfant n'avait-il pas été conduit, au vu et au su de tous, chez sa grande-mère (4) ? A Popayan, selon l'évêque, les enfants des religieuses étaient élevés dans le couvent même (5).

(1) "tuvieron Reziros enquentros y metieron prendas de enemistad ..."

(2) "todos más o menos ynteressados en el gobierno. y será darnos por juez la misma parte y encender nuevos fuegos ..."

(3) Cf. la lettre du couvent de Quito en date du 14 III 1610 (*ibid.*).

(4) "Sacaron la criatura públicamente por la portería del combento y la llevarõ a cassa de la madre ..." 17 III 1610 (A.G.I. Lima 95).

(5) Ibid.

Des témoignages divers que nous avons cités, il ressort bien que l'antagonisme national avait réussi à créer à l'intérieur de l'ordre des oppositions très nettes avivées, sans aucun doute, par la précipitation et l'acharnement partisans de l'évêque, d'une part, de l'autre par l'obstination de certains frères espagnols bien décidés à rester à la tête de la province et à n'en faire qu'à leur guise.

On doit ajouter que les Dominicains n'étaient pas les seuls à connaître, de notoriété publique, les difficultés suscitées par l'affleurement de la question créole. Nous avons déjà vu à certains indices (la lettre de F. Luis Saavedra, celle de l'anonyme de 1607) que chez les Augustins de Quito, les frères nés dans le pays s'étaient installés à la tête de la province où les Espagnols n'étaient plus qu'une minorité. En 1611, la real audiencia demanda de façon pressante de mettre bon ordre aux agissements des Augustins. D'après les oidores, les piètres aptitudes des frères du pays pour tout poste de responsabilité, leurs ambitions rivales, n'avaient pas manqué d'entraîner des "désordres" dommageables (1). L'année suivante, la real audiencia renouvela ses avertissements, et censura le relâchement, la passion du jeu, la mauvaise administration "sans compter d'autres choses honteuses et scandaleuses" dont les Augustins créoles, sans se cacher, se rendaient coupables selon elle (2).

Pour tenter de ramener le calme parmi les Prêcheurs de Quito, le général nomma un visiteur, F. Juan de Avalos, qui, jusque là, résidait dans un couvent de la province voisine de Saint Antonin en Nouvelle Grenade.

Loin d'apporter la paix tant désirée, par son comportement et ses abus, le visiteur ne fit que donner de nouvelles raisons de s'entre-déchirer aux religieux. S'il réussit presque à refaire l'unanimité de la province, ce fut contre lui.

Le définitoire augustin réprouva "sa manière téméraire et son insatiable cupidité" (3). Le même jour, le vicaire provincial des

(1) Quito, 22 III 1611 (A.G.I. Quito 8).

(2) Quito, 31 III 1612 (ibid).

(3) Quito, 30 III 1612 (A.G.I. Quito 86).

Prêcheurs, F. Jerónimo de Mendoza, représenta au roi "le grand désastre" survenu dans la province depuis l'arrivée de F. Juan de Avalos (1). Pour donner une idée de la gravité des tensions dans les communautés, de l'exacerbation des passions déchaînées par le visiteur, les chanoines de Quito rapportaient que F. Juan de Avalos craignait d'être assassiné, et ajoutait : "n'étant pas lui-même l'innocent Abel, il imagine les autres comme de dangereux Caïn" (2). De leur côté, les membres du cabildo de Quito tenaient à dénoncer tout ce qui était fait contre l'ancien provincial F. Francisco García victime, écrivaient-ils, de véritables "atrocités". Quant à F. Juan de Avalos, il était de "ces hommes sans expérience, pleins de prétention et d'ambition . . ." (3).

Lors du chapitre suivant, celui de 1613, les Prêcheurs de Quito prirent une décision importante. Ils décidèrent, en effet, que seuls les fils de la province ou les religieux incorporés au terme d'un processus en règle pourraient désormais postuler les charges réparties à l'occasion des chapitres. Voilà qui rappelle fort ce dont nous avons traité dans les pages précédentes à propos des Franciscains de Lima. Nous avons dit, alors, la signification d'une telle mesure dans l'évolution du criollismo naissant. Il est d'ailleurs à signaler que les membres du chapitre précisaient bien que cette mesure était prise à l'imitation de ce qu'avaient décidé les Frères Mineurs (4).

Les religieux venant d'Espagne étant ainsi exclus des promotions immédiates, un premier palier était franchi. Le second n'allait pas tarder. Lors du chapitre suivant, en février 1617, tous les présents firent en effet la promesse solennelle d'observer à l'avenir la règle de

(1) Quito 30 III 1612 (ibid.).

(2) Quito, 28 III 1612 (A.G.I. Quito 80).

(3) Quito, 3 IV 1612 (A.G.I. Quito 17). Pour le jugement de F. Juan de Avalos par la real audiencia, cf. les lettres des oidores en date des 31 III 1612 et 20 IV 1613 (A.G.I. Quito 8).

(4) Monumenta ordinis Praedicatorum in provincia Sanctae Catharinae
/ / de Quito. Capitulum provinciale 1613, Quito, 1922,
 p. 7-8.

l'alternative entre Espagnols et créoles. C'est le premier cas de ce genre signalé dans la vice-royauté de Lima, et cela mérite donc d'être souligné. Cette décision semble avoir été spontanée. En tout cas, elle ne fut imposée par aucune instance supérieure de l'ordre. Elle nous est présentée comme un arrangement à l'amiable entre les deux parties qui, somme toute, devaient trouver leur compte dans les garanties prévues par le texte. Pour lui donner force de loi, les membres du chapitre décidèrent de demander au général une patente en ce sens. Sans préjuger de sa décision, que tout permettait d'espérer positive, l'alternance devenait, en attendant, une réalité:

"Denuntiamus quod in praesedenti capitulo electionis Prioris Provincialis denuntiatur fuit, quod gravi, de maturo habito concilio, pro bono pacis hujus provinciae inter fratres ex Hispanis adventantes ad hanc nostram Provinciam et in ipsam commemorantes et in futurum adventuros, ac inter fratres in his partibus Indorum progenitos et procreatos hujus que Provinciae filios alternativam seu convenientiam stabilitam fuisse erga officium Provincialatus, Prioratusque Nostri conventus Sancti Petri Martyris del Quito necnon deffinitorum in electione Prioris Provincialis hujus nostrae dictae Provinciae in hac forma, quod una vice eligatur in Priorem Provinciale filius Provinciae hispaniae ad hanc nostram dictam Provinciam pertinentem ut dictum est, altera autem vice hujus Provinciae filius, itaque in capitulo immediato sequenti de electione filius hispaniae venit eligendus et similiter Prior conventus del Quito; sub natis in Hispania comprahendentes natos in insulis Oertariis sive Asorum et in insulis Fortunatis que vulgo Canarias dicunt, etiamsi in hac Provincia habitum receperint et professionem emisserint: nomine vero indiarum intelligentes reliquas insulas et terram firmam et continentem novi orbis seu Americae, 2° similiter et deffinitores vinos ex hispaniis et vinos ex indiarum partibus similiter et aequaliter in aliis gratiis et beneficiis, eo quod ex omnibus praefatis Religiosis, pro utraque parte ad praedicta munia obeunda, viros dignos reperire compertum est de quo Reverendissimus Pater Noster Magister Generalis certior et efficiendus est, quem et pro horum confirmatione obnix supplicamus juxta normam mittendarum litterarum suae Reverendissimae Paternitatis" (1).

Un espagnol ayant été élu en 1617 - il s'agissait de F. Alonso Muñoz -, ce fut donc un créole, F. Pedro Bedón, qui lui succéda.

(1) Monumenta ordinis Praedicatorum in provincia Sanctae Catharinae .. capitulum provinciale 1617; Quito, 1922 p. 3.

Tout semblait aller pour le mieux. Pourtant, les difficultés surgirent en 1621. Les membres du chapitre renouvelèrent leur fidélité au principe de l'alternance, mais ce fut néanmoins un créole d'origine portugaise, F. Juan da Gama qui fut élu. Si l'on en croit les créoles, au vu des mérites de ce religieux, les métropolitains eux-mêmes auraient demandé cette entorse exceptionnelle au principe de l'élection alternée (1). En fait, il semble bien que des protestations s'élevèrent. La preuve en est qu'un conseil extraordinaire des anciens provinciaux, des maîtres et des présentés, dut se réunir, et finit par entériner l'élection.

Dans une información plus tardive, puisqu'elle date de 1625, les Espagnols donnent leur explication. Ils présentent l'élection de F. Juan da Gama comme une victoire du nombre, tout simplement (2). En effet, à ce moment-là, les créoles étaient majoritaires au chapitre. Le provincial F. Pedro Bedón étant décédé avant la fin de son mandat, son remplaçant en qualité de vicaire provincial, qui n'était autre que F. Juan da Gama, aurait dirigé la province de façon à avantager de manière systématique les créoles et à défavoriser les Espagnols. Il s'était efforcé de les priver de leur voix au chapitre, afin d'y modifier le rapport des forces en présence. C'est du moins ce qu'affirme F. Domingo de Santa María dans un dossier établi en 1624 par les religieux venus d'Espagne (3). Le but de l'opération était, selon lui, de mettre fin à l'alternance (4).

Dans ces conditions, on imagine sans peine la violence des animosités surgies autour de ce problème. F. Domingo de Santa María affirme que les religieux espagnols et lui-même n'avaient pas cessé, depuis, d'être la cible des frères quiténiens qui avaient fait subir à leur

(1) A.G.I. Quito 88.

(2) Informació imbiada de Quito de quãta necessidad ay de que se imbién frailes de Santo Domingo (ibid.).

(3) "Actuó con grande violencia, de modo que los religiosos de Castilla quedassen muy pocos en la elección y muchos criollos" (ibid.).

(4) "Que no hubiesse alternativa, sino que se quedassen siempre con la provincia gobernándola los criollos". (ibid.).

honneur et à leur personne "des affronts et des extorsions infamantes". Un autre témoin, F. Francisco de Aponte se plaignait, lui, de "mille vexations infligées aux pères de Castille". (1)

Comment expliquer ce rapide revirement ces créoles ?

Nous reviendrons sur cette question, mais pour ne pas la laisser sans réponse, contentons-nous de dire maintenant, que l'alternance fut sans doute d'origine espagnole lors de son instauration en 1617. Si les métropolitains étaient encore bien représentés au plus haut niveau dans la province - l'élu de 1617 fut d'ailleurs un des leurs - ils ne pouvaient manquer de penser au futur et de constater la rapide ascension des religieux nés dans le pays. L'alternative était donc, dans leur esprit, une garantie pour l'avenir. Dans le cas des créoles, déjà les plus nombreux dans l'ensemble de la province mais peut-être pas encore au chapitre, cette répartition était aussi avantageuse, dans la mesure où elle leur assurait l'accès au provincialat jusque là réservé, dans l'ensemble, aux métropolitains. Cependant, bientôt, le nombre des créoles fut tel, que le partage à parts égales des responsabilités leur parut injuste, d'autant que, d'une façon générale, l'antagonisme entre les deux branches de la famille hispanique allait très vite s'aggraver.

Pendant ce temps, les démarches entreprises en Europe pour obtenir la patente officialisant l'alternative décidée en 1617 suivaient leur cours. Le procureur de la province, F. Alonso de Bastidas, envoyé à Rome par l'ancien provincial F. Pedro Bedón, obtint des autorités romaines le texte souhaité le 1er juillet 1620. Son but était, selon les termes-mêmes du général, d'éviter les dissensions et de conserver la paix. Loin de sa province, à une époque où le simple aller-retour du courrier entre l'Europe et l'Amérique pouvait durer des années, F. Alonso de Bastidas n'était pas au courant, semble-t-il, des dernières évolutions de l'affaire à Quito. Aussi, ayant appris l'élection de F. Juan da Gama en contravention avec la règle de l'alternance, il en fit confirmer le principe par le général, le 9 juillet 1623, et, muni de ces textes, il repartit pour sa lointaine province.

(1) Ibid.

Lorsque F. Alonso arriva, le chapitre de 1624 venait d'avoir lieu. Forts de leur majorité, les créoles avaient élu un des leurs, une fois de plus. Il s'agissait de F. Sebastián Rosero qui avait recueilli 27 voix contre 14 au candidat espagnol F. Gaspar Martínez. Les frères du pays considéraient l'élection passée de F. Juan da Gama comme la preuve que l'alternance appartenait bien à une époque révolue, et était tombée en désuétude. Désormais sûrs de leur pouvoir, ils entendaient bien ne plus s'y plier.

Les métropolitains firent appel à la real audiencia. Le président, le docteur D. Antonio de Morga, essaya de temporiser. Il réussit à convaincre ses compatriotes de reconnaître, pour l'instant, le nouveau provincial, mais sous réserve des décisions finales des autorités supérieures de l'ordre.

Plusieurs témoignages, fort partiels il est vrai, nous donnent une idée de l'atmosphère de l'ordre quiténien à cette époque. L'Espagnol F. Francisco de Aponte, déjà cité, accuse l'un des religieux créoles, F. Antonio de Villota, d'entretenir, voire d'exacerber, les factions. A en croire F. Francisco, F. Antonio de Villota déclarait à qui voulait l'entendre qu'il ne se soumettrait jamais à aucun provincial péninsulaire. Un autre frère créole, F. Alonso Marmolejo, ajoutait même que quiconque voudrait le priver de son habit en raison de son refus de l'alternance y laisserait la vie ("avía de morir en la demanda"). Chaque jour, des conspirations, disons plus simplement des conciliabules, avaient lieu dans la cellule du provincial. Les créoles ne manquaient pas de tenir à la cantonnade des propos enflammés, voire séditeux, rapportés avec complaisance, bien entendu, par leurs adversaires:

"Dezían de ordinario /.../ que no avían de dar obediencia a flaire que no fuese criollo, y que los padres de Castilla se fuesen a sus tierras y los dexasen a ellos, y que el rey hiziesse lo mismo"

(1)

Tous les témoignages espagnols vont dans le même sens, en particulier ceux des frères Juan de Castro, Gaspar de Betancor, Marcos Flores,

(1) Ibid.

Gregorio Tello de Moreto et Sebastián Maldonado (1). Même compte tenu de l'exagération et de la passion, leurs phrases sont on ne peut plus révélatrices.

Est-il besoin d'ajouter que les créoles renvoyaient la pierre dans le camp espagnol ? Tout au long d'un mémoire très circonstancié, ils accusent les péninsulaires d'accepter dans leurs rangs n'importe quel religieux, même expulsé de sa province d'origine ou condamné à des peines infamantes. Le seul but des métropolitains était, paraît-il, de maintenir la division au coeur de la province (2). Leur haine pour les créoles était sans limite (3). Remuant la cendre des vieux souvenirs, les signataires du mémoire les accusent d'avoir tout fait, dans le passé, pour limiter le nombre des créoles désireux de porter l'habit de Saint Dominique :

"Siendo prelados, los padres que ay de España no permiten dar ávitos a los hijos de la tierra porque no aya copia dellos y no cese el embiarlos su Magestad a su costa" (4).

Enfin, les Prêcheurs créoles concluent en rendant les péninsulaires responsables de la passion nationale qui règne dans la province et imprègne désormais tous les aspects de la vie conventuelle. N'est-elle pas devenue le premier dogme que l'on apprend aux jeunes vocations espagnoles ?

"El primer passo que el hijo de la provincia que toma el ávito da, es pasión y vando contra los de acá, porque están ya conocidos los vandos" (5).

(1) Ibid.

(2) "... por tener gente para sustentar vandos y enemigos". Memoria de los frailes que ay en la provincia de Quito de la orden de predicadores hasta el año de 1623 que fue quando se hizo la memoria (A. G. I. Quito 88).

(3) "la enemiga que tienen a los hijos de la provincia es grandísima" (ibid.).

(4) Ibid.

(5) Ibid.

Comme on le voit, les animosités étaient bien exacerbées. Or, loin de les calmer, des interventions aussi partisans que précipitées allaient encore les envenimer et provoquer une grave crise dont toute la ville de Quito allait être le témoin des mois durant.

A la fin du mois d'octobre 1624, soit peu de temps après le chapitre où F. Sebastián Rosero avait été élu provincial, un visiteur général espagnol, D. Juan de Mañozca, était arrivé à Quito, venant de Cartagena où il était resté de 1609 à 1622 en qualité d'inquisiteur (1).

Certaines communautés recevaient, de façon plus ou moins périodique, des inspecteurs chargés de visiter les provinces. Nous avons vu que ces émissaires des instances espagnoles des ordres faisaient une politique très nettement favorable à leurs compatriotes. De ce fait, leur venue était considérée par les créoles comme une immixtion inadmissible des métropolitains dans les affaires américaines.

D. Juan de Mañozca était un visitador d'un type différent, du moins dans ses fonctions. En qualité de visitador general, son inspection consistait en fait à examiner les comptes des fonctionnaires, le comportement des gens de justice, etc .., en un mot toute l'administration coloniale. Il était le représentant du roi et non celui du général d'un ordre.

Il n'entrait donc pas dans ses attributions de s'occuper des problèmes internes des Dominicains. Pourtant, D. Juan de Mañozca poussa bientôt le président de la real audiencia, D. Antonio de Morga, à se déclarer en faveur des Espagnols et de leur candidat, F. Gaspar Martínez.

Comme la plupart des autres visitadores, D. Juan de Mañozca était fort hostile aux créoles. De plus, il s'était très vite

(1) On ne peut dire qu'il y avait laissé un bon souvenir. Cf. à ce sujet, les documents cités par John Leddy Phelan. - The kingdom of Quito in the seventeenth century; Madison, 1967, p. 244-245. Cf. aussi une lettre du lieutenant général de la province de Cartagena, D. Fernando de Castilla, 6 VI 1611 (A.G.I. Santa Fe 99).

affronté avec F. Sebastián Rosero. Celui-ci avait refusé une riche doctrina à l'ami du visitador, F. Sebastián Maldonado, religieux au passé très lourd en vérité. Auparavant, , ce dernier avait été expulsé des provinces de Santa Fe et de Lima où il avait même été privé de l'habit. On racontait, aussi, qu'il avait été condamné aux galères à Potosi et s'était évadé. Après un passage à Panama où il avait semé la discorde dans la communauté dominicaine de la ville et fait déposer le prieur avec l'aide des oidores, F. Gaspar était arrivé à Quito en 1620. Au vu de ce curriculum vitae, peut-être noirci à dessein par ses adversaires, on ne peut assurer que le provincial F. Sebastián Rosero lui avait refusé une paroisse indienne pour la seule raison que F. Gaspar était espagnol.

Influencée par le visiteur, la real audiencia finit par trancher en faveur du candidat espagnol, le 10 juillet 1625. L'une des premières décisions du nouveau provincial fut, bien sûr, d'accorder à F. Sebastián Maldonado la paroisse qu'il convoitait.

Les oidores n'ayant pas été assez dociles à son gré puisque l'un d'eux s'était même opposé à la reconnaissance de F. Gaspar Martínez, le visitador general suspendit de leurs fonctions la plupart des membres de la real audiencia. Il ne laissa en place que les deux plus jeunes qui devaient lui être le plus dévoués ou sur lesquels, en tout cas, il pensait avoir le plus de prise.

Aussitôt ce coup de force connu, les frères créoles firent appel au vice-roi qui reconnut officiellement F. Sebastián Rosero le 20 XI 1625 (1). La real audiencia, du moins ce qu'il en restait, essaya bien de se justifier. Elle peignit avec les couleurs les plus sombres les malheurs des Prêcheurs originaires d'Europe en butte constante, selon elle, à l'indiscipline et à l'attitude factieuse des créoles qui entendaient profiter de leur force pour mener la province à leur guise (2).

(1) Cf. une lettre du vice-roi au licencié Juan de Carvajal, 20 XI 1625 (A.G.I. Lima 40).

(2) 3 XII 1625 (ibid).

Le vice-roi resta sur ses positions et confirma la sentence déjà rendue (1). Dès qu'ils eurent connaissance du premier jugement du vice-roi, les Dominicains créoles firent un véritable coup de main. Profitant de l'absence du provincial espagnol et de la mort du prieur de la communauté de Quito, le péninsulaire F. Marcos Flores, ils s'emparèrent du couvent de la capitale provinciale après un investissement en règle sous la direction de F. Gaspar Manrique de Lara. Maîtres de la place, ils entreprirent aussitôt de restaurer l'autorité du définitoire élu en 1624.

Dès lors, les événements vont se précipiter. Les créoles ayant appris que F. Sebastián Maldonado était rentré à Quito pour essayer de reprendre les choses en mains, ils le firent rechercher et finirent par le retrouver à la conciergerie du couvent de Santa Catalina où il était réfugié. Ayant refusé, bien sûr, de reconnaître la décision du vice-roi qui le privait de ses fonctions, six jeunes Dominicains créoles furent chargés de l'arrêter pour indiscipline. Il leur résista et fut même blessé, si l'on en croit D. Juan de Mañozca, car les frères venus à sa rencontre étaient armés de dagues et d'épées.

Le visiteur général, accouru en toute hâte de ses appartements tout proches, procéda à son tour à l'arrestation des agresseurs au nom du Saint Office, tandis qu'une foule de plusieurs centaines de personnes s'était amassée autour des religieux en armes. Les assaillants de F. Sebastián furent d'abord interrogés pendant plusieurs heures par D. Juan de Mañozca, puis il les remit à l'Inquisition.

Les Dominicains créoles répliquèrent en invoquant que les privilèges réguliers avaient été violés, et en demandant la réunion d'un conservatoria, sorte de tribunal ecclésiastique chargé de juger les problèmes qui pouvaient naître entre les ordres et les évêques ou tout autre membre de l'Eglise.

(1) 20 I 1625 (ibid).

Le 2 décembre 1625, le définitoire dominicain fit donc une demande en ce sens à la real audiencia et les Augustins, fers de lance du criollismo quiténien, acceptèrent d'organiser la conservatoria qui siégea durant tout le mois de décembre (1). Le 26, la sentence fut rendue. D. Juan de Mañozca était excommunié !

Aussitôt, en réponse, celui-ci fit arrêter le provincial des Augustins, F. Francisco de la Fuente y Chaves, cinq autres frères et le fiscal de la real audiencia, Melchor Suárez de Poago, qu'il suspectait d'être à l'origine de sa condamnation. Pendant plusieurs semaines, les événements se succédèrent avec rapidité. La ville de Quito était le théâtre de scènes parfois hautes en couleur (2).

A la fin, tout parvint à rentrer dans l'ordre. Les meneurs augustins, c'est-à-dire le provincial, le juge conservateur F. Fulgencio de Araujo, prieur du couvent de Quito, plus l'un des notaires de la conservatoria, furent condamnés par la real audiencia et exilés au Chili. En réalité, ils n'allèrent pas plus loin que Lima, séjour bien plus agréable, tandis que le visiteur général revenu, en apparence, à de meilleurs

(1) Si, dans toute cette affaire, les Augustins furent les meilleurs alliés des Dominicains créoles, il n'en fut pas de même avec les Franciscains. En effet, le 6 III 1625, le vice-commissaire général, le gardien du couvent de Quito, F. Francisco Becerra, et le provincial F. Agustín de Andrada, écrivirent au général des Prêcheurs une lettre où ils déclaraient : "Ponga los ojos en el reparo della [la province] que va muy de caída /.../ después que el gobierno entró en los hijos de la tierra, como hombres opuestos a todo lo que es virtud y aumento de su religión lo andexado de pocos años a esta parte ir tan a pique que ni en lo material ni en lo formal parece lo que solía. En lo formal, andan tan divertidos que es para tenerles mil lástimas porque a los frailes de Castilla los traen por rincones, haziéndoles cada día malos tratamientos sólo porque no les vayan a la mano en sus cosas, y este desconcierto va en más aumento después que eligieron un provincial contra los mandatos de Vuestra Reverendísima y contra toda ley, como nos consta por una alternativa o mandato de Vuestra Reverendísima". (A.G.O.P. XIII, 018085).

(2) Pour plus de précisions sur ces événements, cf. J.M. Vargas, op. cit. p. 150-168, John Leddy Phelan op. cit. p. 265 et Federico González Suárez. - Historia general del Ecuador, Quito, 1893, t. IV p. 138-168. Cf. aussi divers autos informativos in A.G.I. Quito 10.

sentiments du fait des sentences successives du vice-roi, recommandait aux Prêcheurs espagnols de se soumettre au provincial créole F. Sebastián Rosero.

Pendant longtemps encore, sa correspondance devait néanmoins comporter les plus sombres vaticinations sur l'avenir de la province si elle restait aux mains des frères quiténiens. Le 16 mars 1627, il écrivait par exemple :

"Si Dios no lo remedia y Vuestra Magestad, a pocos años, esta provincia no a de tener olor a policía christiana, quanto más de religión" (1).

Pendant que ces événements se déroulaient à Quito, chaque partie, selon une coutume bien établie, avait envoyé en Europe un représentant - un procureur - afin d'y plaider sa cause auprès des autorités compétentes. Il s'agissait de F. Raimundo Hurtado, prieur du couvent de Baeza, pour les créoles, et de F. Joseph Ferrer, originaire de Catalogne, pour les Espagnols. Ils assaillaient tous deux les instances espagnoles et romaines de l'ordre de mémoires, de lettres, de chiffres, de dénonciations, et s'accusaient l'un l'autre des plus noirs desseins (2).

A la fin, le général se déclara en faveur de F. Sebastián Rosero, le 6 août 1626. Le conseil des Indes qui, dans un premier temps, avait pris le parti du candidat espagnol F. Gaspar Martínez, s'inclina après que le roi, par une lettre du 9 avril 1626, eut demandé au général de confirmer le principe de l'alternance. Cela donnait satisfaction

(1) A.G.I. Quito 62.

(2) Ils se reprochaient par exemple de vouloir : "ynquietar la probincia con bandos y disenciones /.../ sólo para fomentar con más botos que an yntroducido entre los hijos de la dicha Probinia, y así será causa motivo para otras nobedades el haverse passado y permitido llebar a las Indias la bula de alternativa", ou bien de n'avoir qu'un seul but : "estovar la ida de los frailes y, por consiguiente, destruir en poco tiẽpo la alternativa por faltar los padres españoles" (A.G.I. Quito 88).

aux créoles de Quito sur le cas présent d'où était né le litige, mais, pour l'avenir, les droits des métropolitains étaient garantis. Le 25 février 1627, le roi signa une real cédula ordonnant aux Prêcheurs de Quito de respecter obligatoirement ce système d'élection (1).

Quelques jours auparavant, par une autre cédula, il avait enjoint de façon tout aussi expresse à la real audiencia de Quito de rester neutre dans les affaires intérieures des communautés, en particulier dans les chapitres, et, en tout état de cause, de n'intervenir qu'après avis du vice-roi (2).

Malgré toutes ces décisions contraires à la cause qu'il défendait, le procureur espagnol F. Joseph Ferrer ne s'avouait pas vaincu. Il fallut une intervention du provincial de Castille pour que, le 7 février 1628, le général révoque sa commission et lui donne quinze jours pour regagner son couvent d'o rigine.

Si l'affaire Rosero - Martínez était terminée, du moins dans ses aspects officiels, les séquelles furent lentes à disparaître si jamais elles s'effacèrent vraiment.

Par exemple, le 17 février 1627, F. Sebastián Rosero se plaignit des difficultés rencontrées dans sa mission du fait de l'opposition systématique des partisans espagnols de F. Gaspar Martínez qui n'avaient pas désarmé. Il demandait de les faire expulser en Espagne (3).

L'année suivante, le chapitre se réunit de nouveau et, cette fois, l'alternance fut observée. Un Espagnol, F. Martín de Portichuelo, fut élu. De l'avis même de la real audiencia, les passions s'apaisaient peu à peu, mais il aurait été faux de prétendre que tout était oublié (4).

(1) Pour le texte de cette real cédula cf. Colección de reales cédulas dirigidas a la audiencia de Quito (1601-1660); Quito, 1946, p. 194.

(2) 13 II 1627 (A.G.I. Lima 72).

(3) A.N.H.Q. - P.Q. 1.

(4) 20 XII 1628 (A.G.I. Quito 11).

Un autre signe : une des premières démarches du nouveau provincial avait consisté à demander au président de la real audiencia d'appuyer une requête visant à faire venir des religieux espagnols afin de rééquilibrer les effectifs de la province où les métropolitains n'étaient plus qu'une petite minorité. Dans sa lettre, le président profita de l'occasion pour dénoncer, une fois de plus, les créoles et leur inaptitude aux postes de responsabilité:

"Los frailes españoles /.../ verdaderamente son los que fundaron esta provincia y la han tenido en buen estado y religión, y éstos han ydo muriendo y faltando, y por lo contrario se multiplican los aquí nacidos que, como la experiencia ha mostrado, no son los que más hazen al caso" (1)

De leur côté, les frères américains s'efforçaient de limiter, ou mieux d'empêcher, la venue des Européens. En 1633, le provincial du moment, F. Francisco de la Torre, un créole de Mariquita en Nouvelle Grenade, répondait à une cédula royale du 15 mai 1631 suscitée par la lettre dont on vient de parler. A son avis, sa province n'avait besoin d'aucun renfort espagnol, et il ajoutait que le souverain devrait tenir pour fausse toute relation non conforme à ses dires (2). L'année précédente, tout en reconnaissant la valeur des frères créoles, l'évêque de Quito avait regretté la disparité des deux groupes péninsulaire et quiténien (3).

La confrontation de ces textes montre bien que la lutte d'influence commencée plus de trente années auparavant continuait, de façon sans doute plus insidieuse mais néanmoins très réelle. La preuve en est une autre lettre de l'évêque de Quito. Elle révèle que les Dominicains espagnols de la ville craignaient de voir les émissaires du provincial créole obtenir à Rome l'annulation de l'alternance. S'ils n'y arrivaient pas, ce qui, bien sûr, était le vœu le plus cher des métropolitains, on pouvait craindre, à leur avis, que les autorités créoles de la province ne s'arrangent

(1) Ibid.

(2) Quito, 4 V 1633 (A.G.I. Quito 88).

(3) "la provincia de Santo Domingo tiene muchos criollos muy graves y muy buenos /.../ sus castellanos, aunque buenos, son muy pocos ..." (ibid.).

pour priver les frères européens de leur voix au chapitre prochain (1). Le roi d'Espagne, quant à lui, avait écrit au général de l'ordre. Après avoir fait un bref historique des problèmes dans la province de Quito, il l'avait dit que le provincial créole, F. Francisco de la Torre, avait essayé dernièrement d'empêcher la poursuite de l'alternative en voulant expulser tous les religieux espagnols (2).

En réponse, ces derniers avaient envoyé un émissaire à Rome, dans l'espoir d'obtenir l'envoi d'une mission de trente compatriotes. Le procureur officiel de la province, le créole F. Jerónimo de la Torre, ne manquait pas de souligner qu'une telle demande émanant d'un religieux espagnol "fugitif et apostat" ne pouvait avoir pour but que d'aviver les factions (3).

A Quito même, on assistait, semble-t-il, à des vengeances. Le provincial F. Francisco de la Torre accusait de malversations F. Gaspar Martínez, le candidat espagnol de 1624. Séquelle du passé ? On peut le croire, puisque F. Gaspar fut en fin de compte reconnu innocent.

Les derniers mois du provincialat de F. Francisco de la Torre furent assez mouvementés. Une nouvelle fois, en 1636, un visiteur, F. Juan de Espinar, fut envoyé à Quito. D'emblée, il fit montre d'une volonté de puissance sans partage, et supporta même assez mal, d'après le président de la real audiencia, l'admonestation préalable dans laquelle le roi définissait les limites et les devoirs de sa charge (4). Tandis que l'évêque de Quito se félicitait de son action (5), le président, lui, ne manquait pas de souligner les maladresses et la précipitation du visiteur (6).

(1) 28 IV 1635 (A.G.I. Lima 546).

(2) Madrid 23 IX 1634 (A.G.I. Indiferente general 2949).

(3) Rome, 24 VI 1635 (ibid.).

(4) R.C. du 26 II 1635.

(5) Quito, 2 IV 1636 (A.G.I. Quito 12).

(6) 15 IV 1636 (ibid.).

F. Juan de Espinar démit en effet le provincial créole qu'il soupçonnait de vouloir en finir avec l'alternance (1). Il fit nommer à sa place un Espagnol, F. Gabriel Felipe, puis, sans autre motif que son grand âge, F. Juan le priva à son tour de ses fonctions peu de temps après.

Ayant gouverné sans partage, et cristallisé, une fois de plus, les animosités et les rancoeurs créoles qui n'avaient pas besoin de cet aiguillon supplémentaire, F. Juan de Espinar fut contraint de quitter la province sur l'ordre du vice-roi. Pour donner une idée de la violence des passions accumulées contre le visiteur, l'évêque de Quito nous indique que sur le chemin du retour, F. Juan fut attaqué par des religieux "armés de sabres, d'épées et d'autres armes du même genre", bien décidés qu'ils étaient à lui faire un mauvais parti (2).

Pendant plus d'une dizaine d'années encore, les Prêcheurs de Quito allaient connaître bien des difficultés et des situations confuses.

Nous n'entrerons pas ici dans les détails d'une histoire au demeurant d'une extrême complication. Il n'en reste pas moins que le problème qui nous intéresse, l'antagonisme hispano-créole, était plus que jamais au premier plan des querelles internes de l'ordre à Quito, même si parfois elles revêtaient, en apparence, un autre aspect.

Une des preuves les plus significatives est qu'on retrouve sans cesse au centre de toutes ces vicissitudes F. Antonio de Villota, dont le criollismo militant s'était déjà maintes fois manifesté, en particulier lors de la crise de 1624. Autre indice non équivoque, les procureurs espagnols essayaient avec l'énergie du désespoir d'obtenir du renfort de métropole, afin de maintenir cette alternance si durement gagnée et qui leur tenait tant à coeur.

(1) Cf. sur ce point, une copie de la lettre du président de la real audiencia au visitador annexée à celle du 15 IV 1636 (ibid).

(2) 15 III 1638 (A.G.I. Quito 77). Cf. aussi deux lettres de F. Juan del Espinar aux oidores 22 et 26 VI 1637 (A.N.H.Q. - P.Q.2, doc.110-111).

Un long document de cette époque montre bien l'état d'esprit des religieux créoles de la province. Ils se plaignent que l'ordre, à Rome, est aux mains des Italiens accusés de vouloir appauvrir les provinces américaines, de troubler leur quiétude, et même de désirer leur ruine (1). Ils reprochent, en outre, aux autorités romaines d'étudier avec plus de bienveillance - et quelquefois seulement - les dossiers des procureurs espagnols, alors que ceux des créoles sont laissés sans examen, ou presque. Enfin, les signataires rejettent sur les péninsulaires de la province de Quito tous les désordres qu'elle a connus depuis une douzaine d'années :

"Sin embargo de todo esto, siendo mui corto el número de Religiosos que ay en la provincia de Quitto, son nocivos los que están en ella sin licencia de Vuestra Magestad y figutivos de otras provincias. Lo qual es lo que la tiene únicamente inquieta porque como Vuestra Magestad reconosce, semejantes sujetos muestran inquietud, pues no caven en sus provincias" (2)

On doit ajouter que lors des élections capitulaires de la décennie 1640-1650, les créoles refusèrent l'alternance. ^{Une fois} ils élurent un des leurs, alors que c'était le tour des Espagnols, et portèrent à leur tête un frère né au Cuzco, F. Juan de Isturizaga, dont l'élection fut cassée malgré l'appui manifeste dont il bénéficiait jusque là auprès du président de la real audiencia.

(1) " ... teniendo por política el que en aquellas partes aya encuentros entre ecclesiásticos /.../ conservan políticamente las parcialidades y encuentros en pie". Ce passage est extrait d'un mémoire intitulé La provincia de Santa Catharina de la orden de predicadores prostrada a los pies de Vuestra Magestad le representa los continos daños que, por espacio de más de doce años, está padeciendo por las malas disposiciones con que los mayores superiores de la Religión acuden a sus necesidades. (A.G.I. Quito 197).

(2) Ibid. Les frères "sin licencia y fugitivos" dont il est question dans ce texte devaient être expulsés de la province par un décret du général en date du 3 VII 1650 (A.G.I. Indiferente general 2935). Les religieux concernés étaient au nombre de huit, les frères Jerónimo del Castillo, Francisco Moscoso (de Nouvelle Grenade), Bartolomé Fenollo, Juan Ortega et Pedro de Cabrera (des Canaries), Diego González Valdosera, Cristóbal de Ochoa et Francisco de la Cabrera (de la province du Pérou).

F. Juan dut même s'enfuir sous un déguisement, en emportant, si l'on en croit ses détracteurs, quelque 50 000 pesos. Pour être juste, lorsqu'il annula le chapitre, le général de l'ordre n'y faisait pas allusion et ne justifia sa décision que par le non-respect de l'alternance (1). Il y eut aussi d'autres chapitres bien agités, mais nous aurons l'occasion d'en traiter plus longuement (2).

Comme on le voit, la crise ouverte en 1617 et exacerbée par les événements des années 1624-1627 se prolongeait encore au milieu du siècle. Elle était même loin d'être terminée ainsi que nous le verrons plus tard.

Pour conclure sur cette affaire, la première où l'alternance fut en jeu dans la vice-royauté, nous voudrions insister ici sur un aspect qui est, à bien des égards, une des constantes de ce genre de crises. Cela prouve, d'ailleurs, que dès le début, les grands traits de l'antagonisme hispano-créole se trouvent déjà configurés.

Nous avons vu que l'alternative se situait en grande partie dans la perspective d'un rapport de force. Elle était acceptable, et même souhaitable, si les deux parties en présence étaient d'importance à peu près égale. En fixant par avance ce qui devait revenir à chacune, elle évitait les impasses et les luttes d'influence. Au contraire, l'alternance était injuste et inadmissible aux yeux des plus nombreux, lorsque l'un des groupes en présence était devenu, et de loin, majoritaire. Tel est au fond l'explication du changement d'attitude des Prêcheurs créoles de Quito entre 1617 et 1621.

(1) 5 VII 1650 (A. G. I. Indiferente general 2935).

(2) cf. III^e partie, chap. IV, B. Les calculs de la politique missionnaire.

C'est aussi la raison pour laquelle, lors de la crise de 1625, le procureur créole F. Raimundo Hurtado revint avec insistance dans ses mémoires sur l'importance relative des deux parties en présence, comme le faisaient aussi, d'ailleurs, les autorités provinciales depuis Quito. En 1624, d'après F. Raimundo Hurtado, la province comptait 196 membres. Sur ce total, il n'y avait que 37 Espagnols, soit un peu moins de 19 %. Sur ces 37, on dénombrait 29 religiosos sacerdotes, dont 16 seulement avaient pris l'habit à Quito, les 13 autres étant fils des provinces d'Espagne. En outre, 1 choriste sur 11 et 7 convers sur 19 étaient aussi originaires de métropole. La part respective des deux groupes n'était pas indiquée en ce qui concernait les 14 novices dont on peut penser, sans trop s'avancer, qu'ils étaient créoles pour la plupart, ou en totalité (1).

Une vingtaine d'années plus tard, on constate que les Espagnols ne sont plus que 23, ce qui représente désormais à peine 15 % du total. Mais cette chute de l'effectif métropolitain s'est accompagnée d'une modification qualitative. Si le chiffre des convers a augmenté et passait de 7 à 8, celui des religiosos sacerdotes tombait de 29 à 15 ... et encore fallait-il tenir compte du fait que, seuls, 3 frères nés en Espagne étaient gradués, c'est-à-dire maestros, presentados ou predicadores. Enfin, dernière remarque lourde de conséquences pour l'avenir, sur les 23 métropolitains, 1 était septuagénaire, 11 avaient entre soixante et soixante-sept ans, 8 entre 50 et 54 ans, 2 entre 40 et 47 ans, enfin 3, seulement, avaient moins de 30 ans (2). Comment, dans ces conditions, l'alternance pourrait-elle encore durer longtemps sans apport

(1) Memoria de los frailes que ay en la provincia de Quito de la orden de predicadores hasta el año de 1623 que fue quando se hizo la memoria (A.G.I. Quito 88) D'après F. Joseph Ferrer, il y avait 34 Espagnols, dont 2 étudiants. Dans son catalogue, il faisait une différence entre les sacerdotes criollos limpios au nombre de 42, et les 44 sacerdotes mestizos (ibid).

(2) Memoria de los religiosos que tiene la provincia de Santa Catherina Mártir de Quito (A.G.O.P. XIV, K f. 872-882). Dans les folios précédents, on trouvera une très intéressante Relación de la Provincia de Santa Catherina Mártir de Quito (f. 864-868).

extérieur ? Ce phénomène n'était d'ailleurs pas propre aux Dominicains. Dès 1628, chez les Franciscains de Quito, on remarque en effet que sur les 51 Espagnols, 31 avaient au moins 50 ans (17 d'entre eux étaient sexagénaires ou septuagénaires), 13 avaient entre 30 et 50 ans et seulement 3 moins de 30 ans. Au contraire, parmi les 80 créoles, 21 avaient une vingtaine d'années, 51 avaient entre 30 et 50 ans, et 5 autres avaient dépassé le demi-siècle (1).

B - LES AUGUSTINS ET LES FRANCISCAINS DE QUITO.

Les débuts difficiles de l'alternative chez les Dominicains de Quito ne doivent pas nous faire oublier ce qui se passait au même moment dans les autres communautés de la ville, dans la mesure où les événements dont nous avons traité ne prennent tout leur sens que par rapport à l'ensemble du mouvement criollista dans la région.

Nous avons vu que, très tôt, les Augustins créoles de Quito avaient été largement majoritaires, et cela explique leur attitude lors de la crise dominicaine. A maintes reprises, D. Juan de Mañozca fait allusion à ce problème, avant que la réunion de la conservatoria par les Augustins vienne jeter le doute sur la sincérité de ses accusations (2).

Tout comme chez les Prêcheurs, la minorité espagnole s'y estimait brimée et ses plaintes étaient parvenues à Rome où l'un de ses représentants, F. Hernando de Córdoba, avait obtenu l'envoi de quelques religieux à Quito, afin de grossir les rangs des métropolitains face à la

(1) Memoria de todos los religiosos desta provincia de San Francisco de Quito 9 III 1628 (A.G.I. Quito 88).

(2) Cf. ses lettres des 22 et 28 IX 1625 (A.G.I. Quito 61) et, plus tard, celle du 16 III 1627 (A.G.I. Quito 62).

toute-puissance créole (1). Ce renfort bien modeste et presque symbolique avait, d'ailleurs, été fort mal accueilli par les Quiténiens. Ces derniers n'en faisaient point mystère sous la plume de leur prieur provincial, F. Leonardo de Araujo, qui profitait de l'occasion pour discréditer, tout à la fois, F. Hernando de Córdoba et les nouveaux arrivants (2). F. Leonardo précisait que la province avait décidé de ne les admettre qu'après un an de probation, et avait refusé d'assurer les frais de leur voyage. Il semble même que le définitoire, soucieux de fermer plus encore la porte aux frères ordonnés en Europe, avait obtenu du général qu'à l'avenir les fils des provinces d'Espagne ne pourraient occuper la moindre charge à Quito tant qu'ils n'auraient ^{pas} accompli un certain nombre d'années de résidence dans la province. Le roi n'avait pu avoir confirmation de cette mesure accordée, selon lui, à la suite de "rapports mensongers". Il demanda à la real audiencia de Quito d'en empêcher l'application éventuelle, et replaçait cette discrimination dans son véritable cadre, celui des antagonismes entre Espagnols et créoles (3).

Quelques mois plus tard, le monarque écrivit au général des Augustins pour lui faire part des désordres de ses religieux à Quito, désordres dont il venait d'être prévenu par une lettre des oidores en date du 12 avril 1627. Le monarque demanda que soient prises toutes les mesures propres à "calmer les actions des jeunes religieux" (templar las acciones de los moços), c'est-à-dire des créoles. Parmi les moyens d'action envisagés, l'un avait la préférence du roi : l'envoi à Quito de frères espagnols dignes de confiance et capables d'exercer l'autorité (4).

(1) Cf. une lettre du définitoire contre F. Fernando de Córdoba qui venait de partir pour l'Europe, 16 IV 1625 (A.G.I. Quito 30).

(2) "uno de ellos /.../ no avía cavido en España ni en México ..." Quito, 1 II 1626 (A.G.I. Quito 88).

(3) Madrid, 29 III 1628 (A.G.I. Quito 209, lib. 2, f. 70_v-71_r).

(4) Madrid (ibid., f. 72_{r-v}).

A la suite de diverses interventions espagnoles comme celles de F. Hernando de Córdoba, le général des Augustins avait décidé, par une lettre patente du 9 juin 1625, d'instaurer à Quito le principe de l'élection alternée entre créoles et Espagnols. Dans l'exposé des motifs, le général expliquait que les oppositions nationales ne pouvaient être que l'oeuvre du démon et, en conséquence, devaient cesser (1).

Puis, venait un texte très confus où il était question de l'antagonisme entre "les deux familles ou nations, l'une des Espagnols, l'autre de ceux que l'on appelle créoles" et des modalités de cette alternative qui, tous les quatre ans, donnait à chacune des parties en présence tantôt la charge de provincial, tantôt celle de prieur du couvent de Quito. La prochaine élection devait donner le provincialat à un Espagnol.

De façon manifeste, cette mesure était demandée par les frères européens. En tout cas, elle était destinée à défendre leurs intérêts. Or, la suite des attendus de la patente semble dire le contraire:

"A casi treinta años que están gobernando en la dicha provincia sin recibir ni admitir ni aun para el ábito a los dichos alumnos o criollos que son de la otra familia de españoles, por lo qual a venido a aver falta de Religiosos de modo que se hallan admitidos aun para officios maiores gente muy moza y ignorante lo qual es muy fuera de razón y no se puede tolerar" (2).

Tout ce que l'on sait de la province et de son évolution est à l'opposé des affirmations de ce texte. Le fait que la prochaine élection provinciale doive bénéficier aux Espagnols montre bien qu'ils étaient les victimes de la situation décrite dans la patente. Comment expliquer cette erreur ? Sans doute par un contre-sens de traduction, puisque tous ces textes étaient maintes fois transcrits en italien, en latin et en espagnol.

(1) "Por quanto emos reconocido que el enemigo de la naturaleza humana y sembrador de zizanias hace todo lo posible por sembrar discordias y rencillas entre los Religiosos y siervos de Dios ..." (A.G.I. Quito 95).

(2) Ibid.

Quoi qu'il en soit, lorsque la patente fut présentée au Conseil des Indes, en 1628, pour obtenir l'indispensable autorisation royale, le real paso, elle fut retenue. Les conseillers crurent-ils que ce texte était trop favorable aux créoles étant donné le passage cité plus haut ? Sentirent-ils son incohérence ? Les événements récents de la province dominicaine de Quito leur avaient-ils fait penser que, pour le moment, il valait mieux ne pas jeter d'huile sur le feu ? Nous l'ignorons.

Il n'est d'ailleurs pas sûr que les destinataires de la patente en aient connu l'existence aussitôt. Nous pensons même qu'ils ne l'apprirent que bien plus tard. De toute façon, il fallut attendre cinquante ans pour que ce texte soit exhumé et reçoive un début d'application dans des conditions sur lesquelles nous reviendrons.

En fait, dès les années 1625-1630, on peut écrire que les Augustins espagnols de Quito n'étaient plus qu'une poignée, et avaient cessé de jouer tout rôle en tant que groupe national, et cela pour toujours.

Tous les témoignages des autorités coloniales de la région le confirment :

"... la/orden/de Sant Agustín/.../padesce mayor ruina que todos/.../no se obedescen patentes de su general, ni cédulas reales como parescen por testimonios que llevaron los religiosos que vinieron el año pasado de veynte y seis. Escluien de todo punto a los religiosos de España, no teniendo ellos más de el nombre y para que no vengan, embían certificación del número que ay en el convento de esta ciudad, y con este yntento rescivieron muchos muchachos mesticos sin saver leer ni escribir y les dieron escuela dentro del convento y de pocos días a esta parte, faltan treinta y seis frayles que se an huido". (1)

D'ailleurs, si la province augustine de Quito continuait à faire parler d'elle, ce n'était plus à cause de l'antagonisme entre les deux branches de la famille hispanique. En effet, les religieux se divisèrent

(1) Licencié Diego García Maldonado, 17 XII 1628 (A.G.I. Quito 31).

bientôt en deux factions rivales, les uns suivant l'ancien provincial F. Francisco de la Fuente y Chaves, que le licencié de Mañozca avait exilé, les autres F. Leonardo de Araujo, frère de l'ancien juez conservador, F. Fulgencio de Araujo.

Malgré ses manoeuvres dilatoires, F. Leonardo ne put empêcher F. Francisco d'être de nouveau élu provincial. Le premier travail de ce dernier, si l'on en croit le fiscal Cristóbal Suárez de Poago, consista à châtier et à isoler les partisans de son prédécesseur (1).

De leur côté, les définiteurs et F. Francisco de la Fuente y Chaves accusèrent F. Leonardo de Araujo d'avoir filé en Europe avec 16 000 ou 20 000 pesos (2). La real audiencia informa le souverain de toute une série d'abus qui se commettaient à ce moment là dans les couvents de Saint Augustin. F. Francisco, religieux au très fort caractère, (sugeto de mucha condición y poca paz), s'était fâché avec à peu près tout le monde, mais surtout avec les Jésuites et les frères de la Merci où l'autorité provinciale était encore assumée par les métropolitains. Dans leurs enquêtes, les oidores avaient été amenés à constater, en outre, que F. de la Fuente y Chaves avait une manière toute particulière de concevoir l'administration de la province. Ils l'accusaient tout bonnement de détourner chaque année des dizaines de milliers de pesos produits par les obrajes de l'ordre. Pour mettre un terme à tout cela, il fallait, selon le président, faire venir des religieux espagnols et un visiteur (3).

Sans doute échaudé par l'épisode dont Juan de Mañozca avait été le protagoniste, D. Antonio de Morga demandait cependant que le

(1) 22 IV 1632 (A.G.I. Quito II).

(2) 30 IV et 1 V 1630 (A.G.I. Quito 5).

(3) Dans une lettre du 20 IV 1631, D. Antonio de Morga écrivait notamment: "La orden de San Agustín en esta provincia de Quito está poblada de frayles criollos y muchos dellos mestizos y los que han sido traydos de España, los han tratado de manera que se han vuelto y no paran en la provincia" (A.G.I. Quito 32).

Sur les abus de certains frères augustins de la province, cf. les lettres de Juan Méndez Ramos et de Juan López de Cañizares, 25 VI 1638 (A.N.H.Q. - P.Q., 2, doc. 115-116).

visiteur soit choisi parmi les religieux "zélés, consciencieux et désintéressés". Malgré l'inefficacité de ce fâcheux précédent, c'était à son avis le seul moyen de maintenir la présence des frères espagnols dans la province augustine de Quito dont les démêlés internes allaient occuper toute la seconde moitié du siècle et même au delà. Nous le verrons plus tard.

Pour terminer ce tableau de l'antagonisme hispano-créole à Quito au cours de la décennie 1620-1630, il nous reste à parler des Franciscains.

Avant même que l'orage éclate chez les Prêcheurs, l'attention de la real audiencia avait été attirée par les manoeuvres d'un groupe de frères ^{franciscains} créoles dont l'âme était F. Juan Marmolejo. Ils avaient semé le désordre lors du dernier chapitre dans l'espoir, d'ailleurs frustré, d'y faire élire un provincial de leur façon. En effet, grâce à l'aide du commissaire général espagnol F. Juan Moreno Verdugo, un péninsulaire, F. Agustín de Andrada, avait été porté à la tête de la province. Dépités, les amis de F. Juan Marmolejo envoyèrent des dénonciations injurieuses contre certains frères qui les avaient affrontés. F. Juan Marmolejo lui-même s'en prit à la real audiencia et aux corregidores. Emprisonné à la suite de ces excès de langage, il avait réussi à s'enfuir (1).

La crise de la province dominicaine n'avait rien arrangé. Le provincial, le gardien du couvent de Quito et le vice-commissaire franciscains, avaient pris en cette occasion le parti des Espagnols. Ils avaient même écrit en ce sens au général des Prêcheurs (2).

Représentaient-ils vraiment l'ensemble de la province des

(1) Cf. les lettres du président D. A. de Morga, 15 et 25 IV 1623, du fiscal, le licencié Suárez de Poago, 24 VI 1623, et de la real audiencia, 21 IV 1624. Tous ces documents in A.G.I. Quito 10. Cf. une autre lettre, de F. Antonio Gracián de la Trinidad, 9 IX 1624 (A.G.I. Quito 61).

(2) 6 III 1625 (A.G.O.P. XIII, 018085).

Frères Mineurs ? On peut en douter. Lors du chapitre suivant, un religieux du pays, F. Luis Catena de Cozar, fut élu provincial. Il était, en outre, une des têtes du groupe créole.

Dans ses lettres, l'évêque de Quito dressait un tableau assez sombre de l'atmosphère qui régnait alors dans les couvents de l'ordre séraphique. Ce n'était plus, selon lui, que factions et partis pour le plus grand scandale du royaume :

"En toda esta provincia de Quito de la orden de San Francisco a avido unos bandos y parcialidades entre religiosos nacidos en esta tierra y los religiosos hijos de Castilla, con que a estado muy perturbada la paz en esta provincia con notable escándalo público de todo este reyno" (1).

A la demande des frères espagnols, en 1627, 12 religieux conduits par F. Alonso de Aguilera étaient arrivés d'Europe aux frais du roi pour renforcer les rangs des métropolitains. Ils avaient été mal reçus par le provincial F. Luis Catena de Cozar. Le fiscal de la real audiencia de Quito ¹² définit d'ailleurs comme "un créole du pays qui, de ce fait, haït les gens de Castille". Toujours selon le fiscal, après avoir reconnu la grande valeur des frères espagnols récemment débarqués, les créoles, par jalousie, les auraient envoyés dans les coins les plus reculés de la province. Ils auraient même essayé d'obtenir leur renvoi en Espagne, en arguant du fait que leurs qualités ne correspondaient pas à celles exigées par le commissaire général des Indes, mais la manoeuvre avait été déjouée lors du chapitre intermédiaire (2).

Dans une longue lettre très circonstanciée, F. Luis Catena de Cozar dressa un portrait bien peu flatteur de ces religieux espagnols (3). Une semaine plus tard, aidé du custode F. Juan Bohórquez, il rédigea un long mémoire destiné à prouver l'inutilité d'un tel renfort, puisque la province comptait 81 religieux créoles et 51 Espagnols, dont 37 avaient

(1) Quito, 17 III 1628 (A. G. I. Quito II).

(2) 17 III 1628 (ibid.)

(3) 4 III 1628 (A. G. I. Quito 88).

pus l'habit à Quito. Il y avait, en outre, 14 choristes et 36 frères lais (1). C'était d'ailleurs le second recensement en quelques mois, puisque le 17 mars 1627, le procureur des Franciscains créoles, F. Antonio Gutiérrez, avait envoyé un mémoire à peu près identique (2). Cette réitération prouve bien, une fois de plus, l'importance qu'avait le rapport des forces en présence dans ce genre d'affaires.

Le chapitre de novembre 1628 avait été aussi une cause d'affrontements. Le commissaire général du Pérou, F. Domingo de Portu, était venu le présider, et le conflit n'avait pas tardé à éclater avec F. Luis Catena de Cozar et ses amis. Convaincu de leurs fautes, F. Domingo les avait sanctionnés, et avait même fait emprisonner le frère de l'ancien provincial, F. Hernando de Cozar, doté par F. Luis d'une des doctrinas les plus lucratives de la province. F. Hernando ne devait pas rester longtemps dans sa prison d'Ibarra. Un de ses neveux accompagné d'une douzaine d'hommes en armes avait arraché la grille du couvent où on le retenait. De là, il était parti vers l'Espagne avec un autre frère créole, F. Hernando de Olmos dans le but de se plaindre au commissaire général des Indes.

On doit ajouter que, mettant toute son autorité dans la balance, le commissaire général du Pérou, F. Domingo de Portu, avait fait nommer un provincial de son choix, F. Francisco Pérez, et un définitoire à majorité espagnole (religiosos graves los más de España) (3). Cela n'allait pas, bien sûr, dans le sens de l'apaisement nécessaire, mais nous aurons l'occasion de dire que F. Domingo de Portu se signala à plusieurs reprises par ses sentiments et sa politique anticréoles. Son action à Quito reçut d'ailleurs l'aval de la real audiencia, du moins de certains de ses membres, qui lui surent gré d'avoir ramené à la raison

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Sur ces événements, cf. une consulta très circonstanciée du 20 IX 1630 (A. G. I. Quito 2).

les Frères Mineurs créoles, quels qu'aient été les moyens employés (1).

Il ne devait être question de l'alternative qu'une douzaine d'années plus tard. En effet, elle fut imposée le 4 mai 1641 par le général Merinero (2), mais se heurta d'emblée à de grandes difficultés d'application. Dès réception du texte, la real audiencia de Quito fit valoir qu'il ne restait plus assez de frères espagnols pour la pratiquer. Comme chez les Dominicains, leurs effectifs avaient considérablement décru, puisqu'ils n'étaient plus que 6 à pouvoir postuler les charges provinciales (3). Néanmoins, le principe de l'élection alternée fut confirmé lors du chapitre général de Tolède le 8 juin 1658.

La décennie 1620-1630, surtout dans sa seconde moitié, montre donc bien chez les religieux de Quito une crise générale suscitée par l'antagonisme entre Espagnols et créoles, et cristallisée, pour la première fois dans la vice-royauté, autour du problème de l'alternative. Ce n'était que le début d'une longue série, mais on y trouve déjà les lignes de forces de tous les affrontements ultérieurs dont nous aurons à traiter.

Nous concluons sur une lettre de l'évêque de Quito qui, en 1633, résume bien la situation dans la perspective espagnole :

"Los religiosos de todas Religiones en común, aunque los respecto y tengo por virtuosos, hallo que los criollos tienen notable aversión a los españoles y que vienen de essas tierras, y los quieren muy mal y procuran por sus generales de Roma o que no aya alternativa (y no haviéndola, como los más son criollos no escogerán español que Realmente, en lo común, son muy buenos) o que de ninguna manera se enbien

(1) Cf., par exemple, la lettre du licencié Diego García Maldonado, 17 III 1628 (A.G.I. Quito 31). Il écrivait "la orden de Sant Francisco /.../ antes parecía cassa de mercaderes y soldados menos compuestos de lo necesario que de oración y religión con escándalo y publicidad notoria". Ensuite, venait un vibrant éloge de F. Domingo de Portu qui avait mis bon ordre à tout cela.

(2) A.G.I. Lima 338.

(3) Les oidores en concluaient: "con que no se puede conseguir el fin que se pretende y que mobió a que se assentase la dicha alternativa" 20 VII 1647 (ibid.).

españoles a estas partes. Yo siento que esto se rije y gobierna por amor propio y que es de summo provecho que no falten españoles en estas partes" (1)

C - LES AUGUSTINS DU PEROU ET DE NOUVELLE GRENADE.

La province dominicaine de Quito ne fut pas la seule à se voir imposer l'alternance au cours des années 1625-1630. Ce nouveau système électif fut en effet introduit, avec des fortunes diverses, chez les Augustins de Lima et de Nouvelle Grenade. Nous avons vu, au cours des pages précédentes, que l'un des arguments fondamentaux des créoles contre l'alternative était la disparité numérique criante entre les deux groupes en présence, disparité qui entraînait, à leurs yeux, une injustice flagrante.

C'est pour cette raison que les Augustins créoles de Lima acceptèrent bien à contre-cœur l'alternance qu'un procureur espagnol F. Pedro de la Rúa avait obtenue à Rome, et qu'il réussit à imposer lors du chapitre provincial du 21 juillet 1629, après bien des difficultés, il est vrai (2).

Dans le texte de la bulle du 15 janvier 1625 qui instaurait ce système, le souverain pontife repoussait d'ailleurs par avance l'argument créole concernant le déséquilibre des deux "familles", et reconnaissait

(1) Quito, 2 V 1633 (A.G.I. Indiferente general 3018).

(2) Sur les circonstances de l'imposition de l'alternance et ses suites, cf. R. Vargas Ugarte. - Historia de la Iglesia en el Perú op. cit. t. III, cap. IV n° 2; Bernardo de Torres. - Crónica ... op. cit. lib. II, cap. 36; une lettre du fiscal de l' audiencia, le licencié Luis Henríquez du 16 V 1627 (A.G.I. Lima 99), une autre du vice-roi en date du 4 VI 1628 (A.G.I. Lima 41) et les Actes du chapitre du 21 VII 1629 (A.G.I. Indiferente general 3064).

de facto l'injustice de l'alternative ou, du moins, l'avantage qu'elle accordait aux Espagnols. Il était dit, en effet, que l'on devrait la mettre en pratique "etiam si sit maximus numerus patrum criollorum" (1).

De fait, la disproportion des deux groupes constituait l'axe principal du plaidoyer des créoles, ou plutôt de leur réquisitoire contre l'alternance, en particulier dans le mémoire de leur procureur F. Jacinto de Ovando (2).

La real audiencia, consultée par le roi désireux de savoir la vérité sur ce point, répondit en reconnaissant de façon implicite l'ini-
quité d'un système qui privilégiait par trop les moins nombreux, c'est-à-dire les métropolitains. Néanmoins, elle demanda que les dispositions de la bulle du 15 janvier 1625 soient effectivement appliquées. Selon les oidores, il fallait protéger à tout prix la minorité espagnole contre les empiétements de l'hégémonie créole (3). Dans sa réponse à la même cédula, l'archevêque de Lima était lui beaucoup plus sensible au fait que les religieux péruviens étaient, sans contestation possible, très désavantagés (4).

Pour avoir une idée du rapport des forces en présence, indiquons que de 1573 à 1600, sur 273 professions chez les Augustins de Lima, 115 avaient été le fait de créoles, soit environ 42 %. De 1600 à 1620, les chiffres étaient de 73 sur 166, c'est-à-dire presque 44 %. S'il y avait bien disparité, elle ne devait donc pas être encore trop forte (5).

(1) Pour ce texte, cf. Baltasar de Tobar. - Bulario índico, op. cit. t. II p. 121 et Bernardo de Torres. - Crónica ... op. cit. lib. III, cap. VI.

(2) 16 II 1629 (A.G.I. Lima 338).

(3) "Así mismo se vayan embiando algunos religiosos de España continuamente los quales, en este Reyno, sean plantas de prelados y sujetos dignos del gobierno de la religión en sus diversos ministerios", Lima 27 V 1630 (*ibid.*). C'était la réponse à une R.C. du 11 III 1629.

(4) Lima 28 V 1630 (*ibid.*).

(5) Ces calculs ont été effectués d'après les libros de profesiones (A.S.A.L.). Dans la mesure où l'origine des novices n'est pas chaque fois indiquée avec toute la précision nécessaire, ces chiffres n'ont qu'une valeur indicative et relative.

Cet aspect du problème resta néanmoins au coeur de la question, d'autant que, comme partout ailleurs, le nombre des religieux espagnols baissa bientôt dans des proportions considérables.

Le 28 mars 1650, le provincial du moment, le père Juan de Ribera, écrivit une longue lettre dont l'essentiel était consacré aux problèmes posés par l'alternance. Outre un certain nombre de reproches adressés à l'état d'esprit engendré par ce système (1) et aux religieux espagnols (2), F. Juan de Ribera commentait la bulle de 1625, en particulier le passage "etiam si sit maximus numerus patrum criollorum". A ses yeux, il était la preuve manifeste de "l'injustice" de l'alternance et l'entâchait donc, dès les origines, de "nullité".

"... se ve la injusticia y nulidad de estas letras y sin embargo ciegame se obedeció porque era mandato de un general. Y el capítulo que viene, las elecciones de castellanos no serán libres porque no ay sugetos en quien escojer y aun de los que ay, aun si no ubiera alternativa, son tantos y tales los sugetos que ay criollos que en su comparación ningún castellano avía capaz de ser diffinidor ni vissitador quanto más provincial" (3).

Il faut préciser que depuis quelques mois, cet aspect des choses était plus que jamais d'actualité du fait de tensions internes. Lors du chapitre du 20 juillet 1649, créoles et Espagnols s'étaient affrontés. Le prieur du couvent de Paspaya, F. Pedro de Arbiza, avait dénoncé les manoeuvres d'un groupe de religieux péruviens, dont le père Antonio de Calancha, porte-drapeau du criollismo dans l'ordre. Ces derniers avaient, paraît-il, voulu priver quelque trente métropolitains de leur voix au chapitre (4).

Le problème était devenu vital pour les Espagnols. En effet, de 1645 à 1655, sur les 156 professions enregistrées par les Augustins,

(1) "están los ánimos en continua guerra con esta diferencia de nombres criollos y castellanos (A.G.O.S.A. Aa 45).

(2) "Los Padres de Castilla no tienen noticia de los sugetos de las Indias ni de sus calidades, ni saben el modo de vivir y governarse esta provincia" (ibid).

(3) Ibid.

(4) A.G.O.S.A. Aa 45.

9 seulement émanent de personnes nées en Europe, soit moins de 6 % (1). Quant à faire venir des religieux du vieux continent, cela restait encore possible, mais il leur était interdit d'accéder aux offices provinciaux. Cette décision avait été entérinée dans une bulle du 18 avril 1625, puis, sans doute pour faire face à d'éventuelles demandes de renfort de la part des péninsulaires, la province, par l'intermédiaire de son procureur F. Juan Martín Maldonado, en avait demandé une nouvelle confirmation au pape Innocent X, ce qu'il fit le 8 mai 1650. En 1656, même, lors du définitoire du 14 juillet, il fut débattu des droits des religieux ordonnés en Espagne et arrivés dans la province de Lima avant la bulle d'alternative. Pouvaient-ils accéder librement aux responsabilités capitulaires, ou bien devaient-ils en être écartés ? La solution retenue fut la seconde ... (2). Les Espagnols ne pouvaient donc plus compter que sur ceux qui prendraient l'habit au Pérou.

Quelques années plus tard, le vice-roi lui-même souligna les obstacles que rencontrait de plus en plus la pratique de l'alternance chez les Augustins, étant donné la disproportion maintenant énorme entre les deux groupes qui étaient, selon lui, "sans comparaison" (3).

Au moment de la grande crise franciscaine des années 1680-1681, il y avait, d'après une source espagnole, environ 400 Augustins péruviens contre seulement une cinquantaine de métropolitains (4). A la veille du XVIII^e siècle, sous le provincialat du P. Pedro de Soto, la disproportion en ce qui concernait les religieux gradués susceptibles de postuler aux offices ~~était~~ était significative (5):

(1) Cf. note 5 p. 511

(2) A.G.O.S.A. - Aa 45 et Ff 24 f. 124.

(3) Lima, 20 V 1668 (A.G.I. Lima 62).

(4) Informe y papeles en favor de la alternativa de Lima por parte de los religiosos que nacieron en España (A.G.I. Lima 338).

(5) Memoria de los religiosos de virtud y letras en cátedra y púlpito que tiene la Provincia del Perú del orden de Nuestro Padre San Agustín (A.G.O.S.A. Aa 45).

	<u>CREOLES</u>	<u>ESPAGNOLS</u>
<u>Maestros</u>	29	4
<u>Lectores jubilados</u>	16	3
<u>Lectores actuales</u>	17	0
<u>Presentados</u>	9	1
<u>Predicadores</u>	171	15
	242	23

Ajoutons que de 1679 à 1700, sur les 225 professions prononcées à Lima, 8 seulement émanaient de personnes venues d'Espagne ... (1).

Dans ces conditions, malgré un respect scrupuleux de l'alternance, celle-ci se trouvait vidée de son sens. Comme l'indiquait F. Juan de Ocampo dans une lettre au roi, les quelques Augustins espagnols de la province étaient trop peu nombreux pour représenter une force. Même si, dans un strict respect de la lettre de l'alternance, ils étaient élus provinciaux ou définites, la réalité du pouvoir n'échappait pas aux créoles, et sans doute fallait-il entrer dans leur jeu pour avoir quelque chance d'être élu (2).

Plus au nord, dans le royaume de Nouvelle Grenade, l'alternance fut imposée aux Augustins en 1628.

Depuis longtemps, les autorités coloniales et celles de l'ordre avaient eu leur attention attirée par les péripéties que traversait la province. Elles étaient mises sur le compte de la faiblesse numérique des religieux espagnols. Ainsi, en 1616, des lettres du président et des oidores demandaient une mission de 12 frères métropolitains (3). En

(1) Cf. note 5 p. 511

(2) Quito, 4 II 1691 (A.G.I. Quito 100).

(3) 4 et 12 VI 1616 (A.G.I. Santa Fe 19).

1619, alors que 5 Augustins péninsulaires venaient d'arriver à Santa Fe, le provincial suggérait l'envoi d'un nouveau renfort. La real audiencia appuyait sa requête en faisant valoir que la province était "très dépourvue de sujets lettrés", et avait le plus grand besoin de frères de valeur (1), les mauvais religieux n'étant là-bas que trop nombreux (2).

Au cours des années suivantes, la province connut un certain nombre de vicissitudes. Dans une lettre au roi, les Augustins de Bogota annoncent que la province est en paix à l'image du dernier chapitre intermédiaire. Cependant, le calme devait être bien précaire. Les signataires avouent leurs craintes pour l'avenir, et se déclarent décidés à mettre en oeuvre tous les moyens propres à faire obstacle aux dangers prévisibles. Ils racontent comment deux religieux F. Lorenzo de Rufas et F. Pedro de Fuentes, viennent de quitter le pays avec l'appui de l'oidor D. Juan de Villabona, mais contre l'avis du provincial. Les deux fugitifs, déçus dans leurs ambitions capitulaires, avaient décidé de partir en Europe afin d'y obtenir réparation. Le définitoire demande donc qu'ils ne soient pas autorisés à retourner en Amérique (3). Quelques années plus tard, la real audiencia devait préciser les griefs contre F. Lorenzo de Rufas, et raconter les différends qui l'avaient opposé au visiteur F. Medro Manrique, en particulier pour une affaire de patentes (4).

C'est vers la fin de la décennie, en 1628, donc la même année qu'à Quito, que l'alternance fut introduite dans la province, puis renouvelée et confirmée deux ans plus tard, en 1630. Le général F. Valvasorio nous l'apprend dans un long historique de la question (5).

(1) "de letras, púlpito y de toda aprobación en vida y costumbres y de buen exemplo" Santa Fe, 19 VI 1619 (A.G.I. Santa Fe 243).

(2) "deste género ay religiosos sobrados" (*ibid.*).

(3) 4 II 1620 (*ibid.*).

(4), 30 VI 1623 (A.G.I. Santa Fe 20).

(5) A.G.I. Santa Fe 248.

Il affirme qu'elle fut instaurée avec l'accord unanime des Espagnols et des créoles (1). En fait, tout indique que la nouvelle procédure électorale fut loin d'être acceptée sans réticences.

Après le chapitre de 1629 où il avait été élu, F. Miguel de la Peña écrivit au roi que son seul but était de "conserver la paix" dont le fragile édifice était menacé par quelques mécontents "poussés par leurs passions particulières et leur ambition". Leur objectif était maintenant de partir pour l'Europe, afin d'entretenir les discordes et de faire des rapports mensongers sur le dernier chapitre (2). L'année suivante, l'archevêque de Lima se plaignit de "la grande agitation" suscitée dans le Nuevo Reino par l'imposition de l'alternance aux Augustins (3). Cela fut confirmé par les oidores de Santa Fe. Ils accusèrent le provincial F. Miguel de la Peña, "homme sans culture", d'avoir entrepris une campagne de brimades systématiques contre les frères espagnols. Il n'était d'ailleurs pas seul à agir, puisqu'il s'appuyait sur un définitif et sur le prieur du couvent de Santa Fe, tous deux créoles:

"Por aversión que tienen a los Religiosos graves y de letras venidos de España, los afligen y afrentan para provocarlos a que dejen la provincia con grave perjuicio de todo este Reino a quien faltarán los mejores sujetos de púlpito y cátedra". (4)

Les membres de la real audiencia donnent des exemples précis de ces manœuvres visant à instaurer, ou plutôt à renforcer, l'hégémonie créole. Un religieux espagnol a été emprisonné, puis exilé de son couvent. Tous les péninsulaires qui occupent des postes importants sont en butte aux tracasseries. L'un a été privé de son magistère, un autre de son prieuré de Cartagena. un troisième, enfin, prieur de Mérida, est l'objet d'une inspection dont on peut craindre le pire. Ajoutons que dans une lettre précédente en date du 26 mai 1630, la real audiencia avait affirmé qu'il n'y aurait pas d'inconvénient à faire pratiquer l'alternance par les Augustins, à condition toutefois de faire venir

(1) "con recíproca correspondencia de afecto entre los religiosos españoles europeos y los criollos (ibid.)".

(2) Santa Fe, 25 VI 1629 (A.G.I. Santa Fe 245).

(3) 28 V 1630 (A.G.I. Lima 338).

(4) Santa Fe, 23 X 1632 (A.G.I. Quito 88).

des religieux espagnols et de les incorporer à la province, ce qui prouve bien le déséquilibre entre les deux groupes (1). Sans doute informé de cette demande, F. Miguel de la Peña rétorqua qu'il avait tout le personnel nécessaire, et même qu'il aurait pu envoyer des frères à d'autres provinces. Il n'y avait donc nul besoin des Espagnols (2).

Vers la fin de la décennie, les choses s'envenimèrent un peu plus à la suite des enquêtes menées par un juge ecclésiastique espagnol, F. Juan Guiral, chargé par le général de s'occuper d'un procès opposant le métropolitain F. Bernardo de Castro au définitoire de la province. En fait, sous les motifs officiellement donnés, il s'agissait d'une affaire dont les racines plongeaient dans l'antagonisme hispano-créole. Une lettre du président de la real audiencia, en date du 13 juin 1639, nous informe, en effet, que la province était "tout à fait tyrannisée", et que certains religieux, ceux envoyés d'Espagne aux frais du roi, étaient l'objet de "procès mensongers et pleins d'ignominie" (3).

Après une série de péripéties au cours desquelles le provincial F. Lorenzo Cardoso fit emprisonner F. Juan Guiral qui avait menacé de le suspendre de ses fonctions, la real audiencia se décida à intervenir en faveur des Espagnols contre les créoles dont la volonté hégémonique lui apparaissait trop évidente et dangereuse (4). Les oidores terminèrent en demandant l'alternance (?) et la venue de frères espagnols puisque ceux de la province étaient trop peu nombreux. Ils devaient renouveler cette requête quelques mois plus tard (5).

(1) Cf. la R. C. du 26 VIII 1633 (A. G. I. Santa Fe 528, f. 199_{r-v}).

(2) Cartagena, 22 XI 1631 (A. G. I. Santa Fe 39).

(3) 13 VI 1639 (A. G. I. Santa Fe 23).

(4) "An procurado hechar todos los maestros que les an enseñado y otros religiosos que vinieron a costa de Vuestra Magestad /.../ que nos a parecido no desamparar a estos que quedan, no hagan lo mismo con ellos" Santa Fe, 11 XII 1639 (A. G. I. Lima 338).

(5) 8 X 1641 (ibid.).

De leur côté, les religieux créoles de la province écrivaient au roi pour lui représenter, sur un ton dramatique, les abus du pouvoir de la real audiencia:

"Lágrimas de sangre lloran nuestros lastimados corazones y con ellas, humildes, nos presentamos ante la clemencia de Vuestra Magestad y como gravemente ofendidos, le suplicamos nos conceda piadosa y grata atención ..." (1)

Ils rappelaient diverses affaires où les oidores avaient, selon eux, abusé de leur autorité, en particulier en 1606, 1610, 1611 (2) et, surtout, au cours de la période qui allait de 1628 - date où l'alternance fut décidée - à 1640:

"No podremos representar a Vuestra Magestad los improprios, agravios, estorciones y afrentas que esta pobre Provincia a rescivido de los ministros de esta Real audiencia /.../ una de éstas, fuimos cercados, rendidos y entrados por fuerça de armas de la misma manera que si fuéramos moros o luteranos enemigos de la fe" (3).

Les démarches en sens contraire de la real audiencia et des frères créoles de la province prouvent bien que si l'alternative avait été instaurée en 1628 ou 1630, elle était bien vite tombée en désuétude.

Tout cela s'explique d'ailleurs fort bien. Dans sa correspondance, la real audiencia indiquait à plusieurs reprises que les Augustins espagnols n'étaient plus qu'une infime minorité. Elle avouait même que bientôt la province ne compterait plus que des créoles (4). Un définiteur augustin de Santa Fe, F. Martín de Cañizares, confirmait cette disproportion. Il y avait alors 150 fils de la province et seulement 6 religieux venus d'Espagne. F. Martín faisait remarquer l'iniquité de l'alternance en pareil cas, et soulignait l'impossibilité de son fonctionnement. Enfin, il affirmait qu'elle avait été à nouveau demandée par le président D. Sancho

(1) 30 I 1640 (ibid.).

(2) Pour les événements de 1611, cf. la lettre de la real audiencia en date du 15 VI 1611 (A.G.I. Santa Fe 18), et celle du président 12 VI 1611 (ibid.).

(3) Notons que le roi apprécia fort peu l'intervention des oidores en faveur de F. Juan Guiral. Cf. la R.C. du 8 X 1641 (A.G.I. Santa Fe 529, lib. 4, f. 66_v-67_r).

(4) 27 VI 1639 (A.G.I. Lima 338).

de Torres Munatoñes par esprit de vengeance, à la suite des mésaventures de F. Juan Guiral (1).

Au cours de l'année 1640, l'oidor D. Jorge de Herrera y Castillo confirme la gravité de la situation des frères espagnols chez les Augustins, et aussi chez les Dominicains. Trop peu nombreux pour se défendre, ils étaient, à l'en croire, véritablement traqués par les créoles:

"El demonio con sus astucias a sembrado tal cizaña en este nuevo Reyno /.../ que no sólo a la cathólica conciencia de Vuestra Magestad pero a cualquiera su vasallo deve lastimar la emulación o poca charidad con que los religiosos contienden en sus religiones, sobre quáles han de quedar absolutamente mandando en ellas, o los que llaman de España o los que llaman criollos que por aora llevan la victoria, y los demás van huyendo cada uno por do puede escapar" (2)

Pendant que les démarches se poursuivaient en Europe en vue de faire appliquer l'alternance, les problèmes de la province, loin de connaître quelque répit, ne cessaient de s'aggraver. Sans se préoccuper des requêtes espagnoles, un créole, F. Diego de Figueroa Vetancur, succéda en 1642 à un autre créole, F. Lorenzo Cardoso (3).

De plus, la prise de position partisane de la real audiencia, et en particulier de son président, semble bien avoir jeté de l'huile sur le feu. Le vicaire général de l'archevêché, D. Alonso de la Cadena y Sandoval, nous apprend en effet que, fort de l'appui officiel du président, le provincial des Augustins "tyrannisait" ses religieux sans se cacher le moins du monde ("a banderas desplegadas"). On était loin de la politique conciliatrice nécessaire à l'apaisement (4).

Enfin, au terme de dix années de démarches, en particulier de F. Joseph Pacheco, et d'interventions aussi diverses que contradictoires,

(1) Ibid.

(2) Santa Fe, 14 VII 1640 (ibid.).

(3) Cf. la lettre du président D. Martín de Saavedra Guzmán en date du 12 VII 1642 (A.G.I. Charcas 21). F. Diego de Figueroa Vetancur était issu d'une grande famille créole de Quito. Un de ses frères fut élu provincial des Franciscains de Santa Fe, un autre, D. Luis de Vetancur, fut nommé inquisiteur.

(4) Socha, 1 VIII 1643 (A.G.I. Santa Fe 227).

le général des Augustins, F. Philippe Visconti, décida par une patente du 22 octobre 1649, d'instaurer, pour la seconde fois, la règle de l'alternance dans la province de Nouvelle Grenade.

La victoire espagnole fut de courte durée. Au vu des difficultés d'application qu'une telle décision ne manquerait pas d'entraîner, le Conseil des Indes refusa le real paso à cette patente le 18 janvier 1650 et elle resta, de ce fait, lettre morte. Cette deuxième tentative d'imposer l'alternative tournait encore plus court que la première, et toujours pour les mêmes raisons.

Le rapport des forces en présence était à ce moment-là à peu près identique dans toutes les communautés de Nouvelle Grenade, sauf à la Compagnie de Jésus. Nous avons fait déjà allusion aux Frères Prêcheurs sur lesquels nous reviendrons plus en détail dans un chapitre ultérieur.

Pour ce qui est des Franciscains, l'éventualité de l'alternative s'y révéla vite irréalisable. Après le chapitre du 27 septembre 1642, le président de la real audiencia écrivit au roi pour lui faire connaître le déroulement de l'élection. Afin de porter au provincialat un des leurs, le père Mora originaire de Pamplona en Nouvelle Grenade, les créoles se seraient ameutés au cri de "Criollo, criollo, no de España.../.../ Mora criollo ...". Ils entendaient ainsi faire obstacle au candidat espagnol F. Luis de Jodar. On doit préciser que le chapitre avait eu lieu sous la présidence de F. Martín de Ochoa, lui aussi créole (1).

Par l'intermédiaire de son secrétaire, D. Gabriel de Ocaña y Alarcón, le Conseil des Indes demanda des précisions sur ces événements qui avaient mis aux prises les créoles et les quelques frères espagnols (los pocos frayles de España) (2). En effet, dans la lettre où elle

(1) Santa Fe, 4 III 1643 (A. G. I., Lima 338).

(2) 20 V 1644 (ibid.).

relatait le chapitre et réclamait l'alternance, la real audiencia avait donné des détails sur les affrontements (1) et souligné "le désarroi des quelques Espagnols qui restent dans l'ordre".

Informé de ces démarches, le commissaire général des Indes, F. Joseph Maldonado, tint à mettre les choses au point. Il insista sur le fait que les incidents étaient dus à l'action occulte "d'une personne importante de la real audiencia", sans doute le président, qui cherchait à pousser au provincialat le candidat espagnol beaucoup moins digne de cet honneur (2). De plus, F. Joseph Maldonado montra les inconvénients de l'alternance dans ce cas précis. Il y avait, d'une part, 130 créoles, et seulement 35 Espagnols, de l'autre. Mieux que l'alternative, il fallait garder, à son avis, "une justice distributive", ce qui avait été le cas lors de la dernière élection. Sur les 35 Espagnols, 1 était définitif (le président prétendait qu'ils étaient tous créoles), 8 étaient gardiens, 7 doctrineros et 2 avaient obtenu une chaire. La moitié des frères Européens étaient donc pourvus de postes importants. Que pouvaient-ils vouloir de plus (3).

Fort de ces arguments, le Conseil des Indes écrivit au président de Santa Fe de ne rien changer aux pratiques électives alors en vigueur. L'alternance était donc refusée (4).

Le sort de l'alternativa paraît donc joué à cette date en Nouvelle Grenade. Même les autorités espagnoles se rendent compte

(1) "... la mayor confusión y vozería que jamás se vio, llegando a términos que si tuvieran armas, huvieran sucedido muchas muertes". Santa Fe, 4 III 1643 (A.G.I. Lima 338).

(2) "en quien no concurren tantas partes de virtud y religión como en el electo" 2 VI 1644 (ibid).

(3) Cette réaction inattendue de la part d'un commissaire général franciscain s'explique peut-être par le fait que F. Joseph Maldonado était originaire de Quito.

(4) 26 XI 1644 (A.G.I. Santa Fe 529, lib. 4, f. 210_v-211_r).

depuis la métropole que les créoles ont pour toujours gagné la partie. Pourtant, alors que c'est sans doute cette région de l'Empire qui, vers la moitié du siècle, offre le moins d'avenir aux démarches et aux requêtes des frères péninsulaires, nous aurons l'occasion de voir dans un prochain chapitre qu'il allait en être tout autrement

*

*

*

Lorsque l'alternance apparaît dans la vice-royauté de Lima, le créolisme conventuel était déjà bien configuré et avait, dans certains cas, une histoire déjà longue de plusieurs décennies.

Avec ce nouveau mode d'élection capitulaire importé - et le plus souvent imposé - par les métropolitains, les luttes d'influence entre les religieux des deux "nations" prennent un tour nouveau, dans la mesure où il polarise désormais les passions des deux parties, leurs rancoeurs ou leurs espérances, selon le cas. Les années 1625-1630 sont à cet égard une sorte de charnière dans l'histoire des ordres hispano-américains et dans celle de la conscience créole.

A partir de ces années, sur un plan général, celle-ci est maintenant structurée comme le prouvent, d'une part, les combats qu'elle mène dans divers domaines, d'autre part, les ouvrages qu'elle produit en nombre sans cesse croissant pour systématiser ses affirmations ou ses revendications.

En ce qui concerne de façon plus précise la vie régulière, les exemples que nous venons d'étudier montrent comment les conditions de l'affrontement qui s'exaspère autour de l'alternative présentent sans nul doute de grandes similitudes. Néanmoins, pour des raisons dont cer-

taines sont clairement apparues mais dont d'autres sont beaucoup moins nettes encore, l'histoire du créolisme conventuel va suivre des cours fort méandreaux et différents selon les ordres, les régions, les époques et les hommes en présence. Les chapitres III et IV de la présente partie l'avaient déjà laissé pressentir. Malgré son apparente uniformité, l'alternance s'adaptera plus aux circonstances locales qu'elle ne leur imposera une histoire stéréotypée.

L'apparition de l'antagonisme entre Espagnols et créoles dans les communautés religieuses de la vice-royauté de Lima n'est donc pas un phénomène isolé, propre à telle ou telle région, à tel ordre plutôt qu'à tel autre. Partout, à des degrés divers certes, on le retrouve caractérisé avec netteté dès la fin du XVI^e siècle et, surtout, dans les premières années du XVII^e qui, en l'accentuant, lui donnent sa configuration définitive et figent désormais les conditions de l'affrontement.

Cependant, les quelques exemples que nous avons étudiés ne se situent pas sur le même plan.

Les Prêcheurs de Lima offrent l'image d'une province où l'implantation créole fut de bonne heure si forte, que l'antagonisme dont nous suivons le processus y disparaît bientôt, au moment même où il s'envenime et dégénère partout ailleurs. Après quelques tentatives maladroites et venues de l'extérieur pour y freiner l'hégémonie des frères péruviens, on peut dire que dès les années 1610-1615, la province dominicaine de Lima est désormais une province créole où la cause est gagnée de façon définitive pour les frères américains.

Chez les Franciscains de Lima et de Charcas l'évolution est différente. Après une phase où les fils de la province, qu'ils soient espagnols ou créoles, s'opposaient aux religieux ordonnés en métropole, des signes toujours plus alarmants et nets d'un futur affrontement hispano-créole se font jour. Trois éléments y concourent : le fait que la minorité espagnole reste forte par le nombre de ses frères et la solidité de leur implantation, l'action continue et souvent partisane des commissaires généraux, enfin, le contexte général de la revendication créole qui se développe, s'amplifie et se renforce de façon considérable de 1600 à 1630.

Au cours de ces trente années, le feu des passions nationales a gagné partout. Il a débordé du cadre des couvents pour devenir un fait de société d'autant qu'un élément nouveau est apparu : l'alternative.

La nature du système, les conditions dans lesquelles il est souvent imposé depuis la métropole sont désormais au coeur du problème dans les ordres. Les difficultés qu'il prétendait résoudre surgissent avec plus de force encore, dans la mesure où son application en montre tout de suite les insuffisances, voire les aberrations durement ressenties par les créoles enflammés. Les exemples de Quito ou de Nuevo Reino sont à cet égard révélateurs et lourds de menaces, surtout si l'on tient compte du fait qu'il s'agissait à peine des débuts.

C'est désormais en fonction de l'alternative, véritable abcès de fixation de l'antagonisme hispano-créole dans les couvents, qu'il nous faut étudier les heurts entre créoles et Espagnols dans les ordres de la vice-royauté. En général, elle est pour les premiers la preuve la plus concrète et abhorrée de la tutelle métropolitaine, ainsi que des privilèges exorbitants des péninsulaires ; pour les seconds, elle constitue l'espoir et l'objet de leurs désirs les plus chers.

TROISIEME PARTIE

LE RAPPORT DES FORCES EN

PRESENCE

Les chapitres précédents ont montré comment l'apparition du problème créole dans les ordres religieux de la vice-royauté, et de l'Amérique espagnole dans son ensemble, était liée à la constitution de groupes importants de frères nés dans ces pays. En raison même de leur nombre, ils prirent conscience de leurs droits et de la tutelle imposée jusque-là par les religieux venus du vieux continent.

Cet aspect de la question est fondamental. Désormais, dans bien des cas et pour la plupart de leurs péripéties, les différends entre les frères espagnols et créoles seront conditionnés par le rapport des forces respectives. C'est pourquoi nous lui consacrons toute cette troisième partie.

Nous montrerons d'abord, à partir d'exemples précis, ceux des Augustins de Nouvelle Grenade et de Quito, toutes les difficultés que rencontrait le système de l'alternance, ainsi que son caractère injuste et arbitraire lorsqu'on voulait l'imposer à des provinces où les religieux péninsulaires ne constituaient plus qu'une infime minorité dont la survie n'était souvent due qu'à des moyens artificiels.

Le second chapitre révélera qu'en ce domaine, la position des uns et des autres n'avait rien d'une attitude de principe. Elle n'était

déterminée, en définitive, que par la solidité des avantages acquis. Ainsi, alors que les créoles, en général majoritaires, étaient contre l'alternance, dans les provinces où, pour des raisons diverses, ils se trouvaient en minorité, on les voyait devenir de farouches défenseurs de ce système électif. Il leur apparaissait, alors, comme une garantie. A l'inverse, les Espagnols essayaient partout d'imposer l'alternative aux créoles, mais ils la refusaient lorsqu'ils avaient l'assurance de garder la direction d'une province. On verra même des cas, comme celui des Mercédaires de Quito, où, pour des raisons liées aux fluctuations de la politique interne de la province, les parties en présence changèrent trois fois d'attitude en moins de vingt ans, sans en paraître gênées le moins du monde.

Les trois chapitres suivants examineront dans le détail, et à partir de pratiques dûment constatées, ce que nous appellerons "la guerre des effectifs". En effet, tout au long de la période étudiée et dans toutes les régions de l'empire espagnol, les frères espagnols et créoles profitaient de la moindre occasion pour réduire le nombre des ressortissants du parti adverse. Nous verrons que dans cette affaire, Européens et Américains n'avaient rien à s'envier. Ils utilisaient des méthodes qui, sans être toujours identiques, aboutissaient au même résultat. A ce propos, un chapitre spécial consacré à la Compagnie de Jésus s'imposait. En ce domaine comme dans bien d'autres, elle suivit une politique à part. Mais, dans quelle mesure les Jésuites pouvaient-ils échapper aux problèmes du criollismo et se maintenir à l'écart, comme leurs responsables l'auraient souhaité ?

TROISIEME PARTIE

LE RAPPORT DES FORCES EN PRESENCE

<u>CHAPITRE I : LES PERVERSIONS DE L'ALTERNANCE</u>	p. 53
a - Les Augustins de Nouvelle Grenade (1650-1708).....	p. 53
b - Les Augustins de Quito (1630-1720).....	p. 56
<u>CHAPITRE II : LES CREOLES DEFENSEURS DE L'ALTERNANCE</u> ?p.	59
a - Les Dominicains de Nouvelle Grenade (1630-1643) ..	p. 59
b - Les Mercédaïres de Quito	p. 60
c - L'alternative aux Philippines et au Guatemala	p. 61
<u>CHAPITRE III : LA GUERRE DES EFFECTIFS (1) : LES MANOEUVRES CREOLES</u>	p. 62
a - Les exclusives contre les Espagnols.....	p. 62
b - Le "laxisme" du recrutement créole.....	p. 63
c - L'accès des métis dans les ordres.....	p. 64
d - La jeunesse du recrutement créole.....	p. 64
<u>CHAPITRE IV : LA GUERRE DES EFFECTIFS (2) : LA STRATEGIE ESPAGNOLE</u>	p. 65
a - La limitation du recrutement créole	p. 65
b - Les calculs de la politique missionnaire.....	p. 66
<u>CHAPITRE V : LA GUERRE DES EFFECTIFS (3) : LA POLITIQUE DES JESUITES</u>	p. 68
a - Les débuts péruviens de la Compagnie.....	p. 68
b - Les premières difficultés	p. 69
c - Les écueils du recrutement européen	p. 70
d - Les crises internes	p. 71

CHAPITRE I

LES PERVERSIONS DE L'ALTERNANCE

Dans les exemples étudiés jusqu'à présent, les Espagnols désireux d'instaurer l'alternance étaient, certes, inférieurs en nombre aux créoles, mais ils constituaient néanmoins une minorité importante ou, en tout cas, non négligeable. Il est arrivé, cependant, que l'alternative soit demandée par des groupes péninsulaires réduits à leur plus simple expression, c'est-à-dire à quelques personnes à peine.

On avait alors l'image - presque la caricature - des aberrations fondamentales d'un système électif qui prétendait mettre sur un pied d'égalité les Espagnols et les créoles dont le rapport numérique pouvait être parfois de 1 à 10, et même de 1 à 50, au point de rendre l'alternance tout à fait inapplicable, du moins dans son esprit initial.

*

*

*

A - LES AUGUSTINS DE NOUVELLE GRENADE (1650-1708).

Un bon exemple de cette situation est offert par les Augustins de Santa Fe de Bogota. Nous avons déjà vu les problèmes que cette question leur avait posés de façon épisodique pendant plus de vingt années, de 1628 à 1650. Rien pourtant n'était terminé.

Dans cette province, l'une de celles où les frères espagnols étaient les moins nombreux, les tentatives pour imposer l'alternance eurent une histoire très longue. Il fallut attendre 1708, soit quatre-vingts ans après le début de la controverse, pour qu'un point final y soit mis.

Après le refus officiel du 18 janvier 1650, on aurait pu croire l'affaire close à tout jamais, d'autant que la décision royale faisait suite à plusieurs tentatives infructueuses des frères métropolitains.

Certes, la province connaissait encore bien des difficultés et des vicissitudes, mais elles étaient dues surtout à l'antagonisme entre observantes et descalzos dont nous avons parlé dans la première partie. Depuis des décennies, il empoisonnait l'atmosphère des communautés (1).

Pourtant, une douzaine d'années après la consulta du Conseil des Indes qui avait décidé de retenir la patente du 22 octobre 1649, alors que tout semblait oublié, quelques religieux espagnols de Santa Fe, avec à leur tête les frères Joseph Pacheco et Juan Guiral, écrivirent au roi. Ils dénoncèrent l'état à leur avis lamentable de la province, depuis que les créoles en assuraient sans partage la direction (2). Selon la vieille méthode péninsulaire en pareils cas, ils demandèrent aux autorités espagnoles

(1) ~~C~~ Première partie, chap. V. B.

(2) "El lastimoso estado después que el gobierno de ella [la province] faltó de aquellos padres que tanto aumentaron la Regular obserbancia" 26 I 1663 (A.G.I. Lima 338).

de faire venir d'Europe une douzaine de religieux de grande qualité. De plus, afin de mettre un terme à l'hégémonie créole, ils proposèrent que l'un de ces missionnaires soit chargé de présider aux destinées de la communauté pendant les trois années à venir, suggestion elle aussi classique dans des situations de ce genre. Enfin, les frères espagnols terminèrent en demandant l'alternance de manière très explicite. C'était, à leurs yeux, le seul moyen de ramener la paix et la justice distributive. Ils en donnaient pour preuve les provinces où un tel système était en vigueur .. (1).

Par la plume de leur provincial, F. Gregorio de Poveda, les frères créoles ne tardèrent pas à réagir. A peine un mois plus tard, dans une lettre au souverain, F. Gregorio s'éleva avec vigueur contre les agissements de certains religieux dont le seul but était, disait-il, de troubler la paix de la province. Faisant allusion à la demande d'alternance présentée par les Espagnols, il leur reprocha de ne chercher que des solutions dictées par l'ambition (2). Pour terminer, F. G. de Poveda se fit plus explicite. Il rappela que la patente de 1649 avait été retenue par le roi et son conseil qui n'avaient pas agi sans de graves raisons. Celles-ci étaient toujours valables, et même plus encore que quinze années auparavant, car la province ne comptait plus guère maintenant que quatre ou cinq religieux originaires d'Espagne. De toute façon, il ne pouvait être question de rendre effective ladite patente. Sa non-application montrait bien qu'elle était tombée en désuétude et, en droit, il y avait prescription manifeste.

Pourtant, la requête des frères métropolitains porta bientôt ses fruits. Le général de l'ordre demanda, en effet, à la couronne de

(1) "Tan bien representamos a Vuestra Magestad que para que en algunas partes se conserbe en estas partes la paz y, entre sus Religiosos, la justicia distributiva, será de ymportancia se asiente en ella la alternatiba como se a asentado en las demás Provincias" (ibid.).

(2) "... algunos remedios favorecidos más en su arrojo que en la necesidad que esta Provincia tenga de ellos" Tunja, 20 III 1663 (ibid.).

donner son accord à l'alternance. Les conseillers des Indes consultés décidèrent, cette fois, qu'elle pourrait être mise en pratique lors du prochain chapitre provincial (1). Il s'agissait de la troisième tentative en trente-cinq ans. Allait-elle être, enfin, couronnée de succès ?

Avant de répondre à cette question, on peut s'interroger sur le changement d'attitude du Conseil des Indes à quinze années de distance. L'explication réside pour l'essentiel, selon nous, dans l'accentuation de la poussée créole au sein de tous les ordres américains, dans la multiplication d'affaires de ce genre et, d'une façon générale, dans l'extension du criollismo revendicatif à des domaines toujours plus nombreux et importants de la vie coloniale. A cette pression accrue, au durcissement des conflits qui en étaient la conséquence la plus visible, les autorités d'Espagne répondaient en choisissant désormais une défense systématique - et souvent aveugle - des intérêts et des positions péninsulaires. Leur attitude dans cette affaire, comme dans la plupart de celles dont nous traiterons, allait en être la preuve tout au long de la seconde moitié du siècle et même au delà.

Les raisons des échecs passés de l'alternance chez les Augustins de Nouvelle Grenade n'avaient pas disparu. Les effectifs espagnols étaient toujours aussi faibles. F. Gregorio de Poveda l'affirmait, certes, mais son argumentation était fort sujette à caution. Ce fait est confirmé par un autre témoin digne de foi sur ce point précis. Il s'agit de F. Juan Berrosano, cosignataire de la lettre du 26 janvier 1663, qui, désormais, va être le champion de la cause espagnole pendant des décennies. Il souligne en effet le relâchement de l'observance régulière en Nouvelle Grenade et l'attribua au manque de religieux venus d'Espagne, au grand âge de ceux qui restaient encore dans la province (2). Comme on pouvait s'y

(1) 31 III 1664 (Ibid.).

(2) Cartagena, 20 V 1665 (ibid.).

attendre, la querelle ne tarda pas à s'envenimer. A la demande des péninsulaires, les créoles répondirent de plusieurs façons.

Lors du chapitre provincial de 1666, ils firent fermer le noviciat de Cartagena. Or, celui-ci était presque le seul moyen de voir des Espagnols prendre l'habit de Saint Augustin en Nouvelle Grenade. Certains Européens désargentés, malades, ayant fait naufrage ou ruinés, se retrouvaient sans ressources dans le grand port du Nuevo Reino, et n'avaient d'autre issue que d'y entrer dans les ordres, en particulier celui de Saint Augustin qui possédait un noviciat sur place (1). Sa suppression tarissait donc ce recrutement espagnol, car ces nouveaux venus n'avaient ni les moyens, ni quelquefois la force, d'aller jusqu'à Santa Fe, à plusieurs centaines de kilomètres de là, où se trouvait désormais le noviciat le plus proche.

L'évêque de Cartagena, consulté sur ce problème par une real cédula du 4 novembre 1678, confirma bien la manoeuvre créole liée, à ses yeux, de façon indiscutable aux problèmes de l'alternance (2). Toutefois, le prélat nuança sa réponse, en ajoutant que, dans le passé, les prieurs avaient donné l'habit avec beaucoup trop de facilité, sans se préoccuper de la ferveur de ceux qui le sollicitaient ou des possibilités économiques

(1) Cf. la real cédula de la reine régente en date du 29 X 1668 (A.G.I. Santa Fe 992, lib. 6, f. 98_v-99_r). Elle était adressée au gouverneur de Cartagena et faisait suite à une lettre de l'Augustin espagnol F. Juan Pereira. Par la même occasion, celui-ci avait demandé le paso real pour la patente d'alternative, ce qui prouve bien que ces deux affaires étaient liées.

A propos de l'importance de Cartagena pour le recrutement de religieux espagnols, cf. aussi une cédula de la régente sur le transfert dans ce port du noviciat de San Juan de Dios de Santa Fe car : "en la ciudad de Cartagena es muy ordinario pedirle [l'habit] por concurrir allí flotas, galeones y otras diferentes embarcaciones en que ban muchos que con peligros y tormentas suelen hacer promesa de ser religiosos" 11 VIII 1666 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 65_r-66_r).

(2) "La causa de averse quitado el noviciado avía sido sobre el punto de la alternativa para que se fuesen extinguiendo los Religiosos españoles y se escusasen competencias con los criollos" Cartagena, 20 IV 1682 (A.G.I. Santa Fe 229).

du couvent. La vie religieuse de la communauté n'avait pas tardé à se ressentir d'un tel laxisme (1).

En réponse à une autre cédula du 15 juin 1681 sur le même sujet, le gouverneur de la ville affirma qu'aucun Espagnol ne s'était plaint à lui de ne plus pouvoir entrer dans l'ordre de Saint Augustin. Afin de limiter le nombre des créoles déjà très nombreux et indisciplinés (muchos y algo sueltos), il proposa que les prieurs du couvent de Cartagena soient habilités à recevoir des novices, mais à la condition d'accepter en nombre égal les fils du pays et les métropolitains (2).

Tandis qu'ils faisaient fermer le noviciat de Cartagena, les Augustins créoles multiplièrent les obstacles devant le Castillan F. Juan Berrosano, figure de proue et défenseur des frères péninsulaires de la province. Ils avaient pris pour motif une affaire de magisterio.

Dans une lettre de F. Juan Pereira, F. Juan Berrosano était présenté comme le champion de la cause espagnole, d'où l'ostracisme des créoles (3). F. J. Pereira insistait, d'autre part, sur le devoir du roi d'aider à la promotion des Espagnols, afin de les rendre aptes à l'alternance et dignes de la charge de provincial. Les frères du pays, eux, s'efforçaient au contraire de briser la carrière de F. Juan Berrosano (4). Nous aurons l'occasion de voir que ce dernier n'était pas au bout de ses peines, loin de là.

(1) "Los priores tenían gran facilidad en dar hábitos y se llenava el convento de frailes sin tener con que sustentarlos, de que resultava poco Recogimiento". (*ibid*).

(2) Cartagena, 26 IV 1682 (*ibid*).

(3) "Es él que únicamente tiene a raya las intenciones de los criollos en escluir españoles nacidos en España y él conserva la observancia regular de esta provincia". Lettre examinée par les Conseillers le 29 I 1669 (A.G.I. Santa Fe 247 et A.G.I. Lima 338). F. J. Pereira peignait, en outre, avec les couleurs les plus noires la situation des frères espagnols. Il écrivait, entre autres choses, : "Están oí con notable desconsuelo, retirados por la mano y total dominio de los criollos en la Casa de Cartagena para que desconsolados de sus opresiones se baian y dejen sus celdas".

(4) Pour comprendre la situation, il faut préciser que F. Juan Berrosano venait aussi d'obtenir des patentes du général de l'ordre. En prévision du mauvais accueil qui leur serait réservé à Santa Fe, la couronne demandait à la real audiencia de donner tout son appui à F. Juan. R.C. du 13 IV 1669 (A.G.I. Santa Fe 530, lib. 9, f. 83_{r-v}).

L'année 1669 fut très agitée chez les Augustins du Nuevo Reino. Le chapitre du 23 juin, où fut élu F. Bartolomé Ortiz Donoso, vit surgir de dures controverses pour savoir qui le présiderait. En effet, les patentes envoyées à ce sujet par le général n'avaient pas eu le real paso, comme l'expliquent les oidores dans une longue lettre aux conseillers royaux (1).

Plus que jamais, le problème de l'alternative était au coeur des vicissitudes provinciales, mais son application venait toujours buter sur la même difficulté : le trop petit nombre de péninsulaires, incapables de ce fait de diriger le définitoire et d'assurer le travail missionnaire (2).

Le 20 juin 1672, six jours avant le chapitre, F. Juan Berrosano demanda à l'archevêque Liñán de faire appliquer l'alternance dans toutes ses clauses. Le provincial sortant, F. Bartolomé Ortiz, un Espagnol pourtant, s'y refusa en faisant remarquer que les frères d'Europe étaient en nombre insuffisant. Il estima, en outre, que les péninsulaires avaient toujours obtenu des postes selon leurs mérites. D'ailleurs n'en était-il pas la preuve ? Enfin, F. Bartolomé considéra que la patente d'alternance était tombée en désuétude, ce qui était aussi un vieil argument des créoles. Cette position, inattendue chez un métropolitain, s'explique fort bien si l'on songe que F. Bartolomé avait été élu trois ans plus tôt lors d'un chapitre dominé par les frères du pays qui n'avaient pas dû le porter à leur tête sans garanties

Réuni deux jours plus tard, le définitoire accepta pourtant le principe de l'alternance. Toutefois, il assortit son acquiescement d'une restriction importante : l'alternative serait appliquée le jour où le nombre des Espagnols serait suffisant (para cuando hubiere copia de españoles) (3). La promesse n'engageait à rien puisque les conditions n'étaient pas réunies. Les espoirs des métropolitains se trouvaient réduits à néant ou, du

(1) Santa Fe, 16 IX 1669 (A.G.I. Santa Fe 29, R^o3, doc. 116, 116a et 116b).

(2) Cf. la lettre de la real audiencia en date du 12 IX 1669, citée dans la R.C. aux oidores du 24 VIII 1674 (A.G.I. Santa Fe 531, lib. 10, f. 23_v-24_r).

(3) 22 VI 1672 (A.G.I. Santa Fe 248).

moins, renvoyés dans un avenir indéterminé et surtout bien improbable, étant donné les difficultés rencontrées pour organiser des missions vers l'Amérique.

La duplicité de l'acceptation créole apparut bien lorsque le nouveau provincial, F. Francisco de Mayorga originaire de Santa Fe, informa la real audiencia de la faiblesse de l'effectif espagnol. C'était une façon de classer l'affaire. Notons, d'ailleurs, que cette notification fut un des tout premiers actes officiels de son provincialat (1).

Quelques jours après le chapitre, les oidores rendirent compte au roi du déroulement de l'élection. Ils racontèrent les circonstances de la nomination du nouveau provincial, l'acceptation de la patente d'alternance, le calme des séances, puis terminèrent en soulignant le petit nombre (el corto número) des frères métropolitains et, surtout, le caractère très improbable, sinon impossible, d'un éventuel renfort étant donné la pauvreté de la province (2). En d'autres termes, si la couronne voulait qu'une solution soit trouvée, elle devrait en assurer la charge financière Dans une cédula du 8 juin 1674, la couronne se félicita d'avoir été obéie sur la question de l'alternance (? !). Toutefois, ayant aperçu la faille ouverte à dessein par les créoles, elle exigea que la patente soit respectée de façon expresse, c'est-à-dire appliquée lors du prochain chapitre, même si les métropolitains étaient, de loin, les moins nombreux. Aucune autre échappatoire ne devrait être acceptée.

Lors de l'élection de 1675, le nouveau provincial fut pourtant un créole. A la suite d'une plainte de F. Juan Berrosano, toujours lui, la couronne rappela dans une cédula du 23 juillet 1677 le contenu de celle du 8 juin 1674.

(1) (ibid). Par une R.C. du 8 VI 1674, la couronne le remercia ainsi que son définitoire, mais lui demanda d'appliquer l'alternance même s'il y avait peu d'Espagnols.

(2) Lettre du 30 VI 1672. Pour son contenu, cf. la R.C. du 8 VI 1674 (A.G.I. Santa Fe 531, lib. 10, f. 11_r-12_r).

Lorsque ce texte fut connu à Santa Fe, F. Juan Berrosano demanda aux oidores de faire respecter les ordres royaux, et de veiller à leur application. De façon assez curieuse, les oidores demandèrent au définitoire augustin de leur fournir la liste des religieux nés en Espagne, avec l'indication de leur grade et de leurs aptitudes. C'était, bien entendu, la chose à ne pas faire, dans la mesure où elle ne pouvait manquer de faire apparaître la disproportion énorme des deux groupes péninsulaire et créole.

Lors du chapitre privé du 16 juin 1678, le définitoire se déclara, d'ailleurs, prêt à effectuer volontiers le recensement demandé. Il décida même de fournir aussi celui des frères du pays aptes aux fonctions capitulaires, espérant ainsi faire ressortir mieux encore l'injustice de l'alternative et ses autres inconvénients:

"Respondieron los Reverendos Padres del deffinitorio que se debía dar la dicha relación y minuta, no sólo por cumplir con lo mandado por dichos señores de la Real Audiencia, sino para que conste en todos tribunales adonde convenga, el representar los inconvenientes que se siguen si dicha alternativa se pone en excusión, así por la falta de sujetos con quien poderse alternar, como también por escusar las discordias que se pueden seguir" (1).

Le provincial F. Bartolomé de Monasterio fit donc savoir aux oidores que la province ne comptait plus que 10 Espagnols et "beau-coup de créoles" ce qui, à ses yeux, suffisait comme argument. Malgré cela, le 20 juin, la real audiencia de Santa Fe ordonna au provincial de faire appliquer désormais l'alternance avec toutefois une restriction. Elle serait suspendue pour l'élection à venir, si aucun frère espagnol n'était apte au poste de provincial, étant entendu que, par la suite, elle serait respectée de manière inviolable.

Est-il besoin d'ajouter que, trois jours plus tard, l'écu fut un créole, F. Tomás Rondón, qui reçut carte blanche de son définitoire

(1) A. S. A. B., t. 7 capítulos provinciales (1667 - 1721), f. 11r.

sur le problème de l'alternance (1).

Dans toute cette affaire, la real audiencia n'eut pas une attitude très claire, c'est le moins que l'on puisse dire. Les formules dilatoires ou ambiguës des oidores avaient fait le jeu des créoles, F. Juan Berrosano n'hésitait pas à parler de duplicité (afectación). Peut-être, la real audiencia se rendait-elle compte que l'alternance était, dans ce cas précis, à la fois inadéquate et inapplicable. Elle rédigea d'ailleurs un mémoire, le 16 décembre 1678, où elle expliqua que la province augustinienne était en paix et que personne n'y réclamait l'alternative. C'était une manière d'insinuer que les démarches de F. Juan Berrosano étaient guidées par des ambitions personnelles ou un esprit partisan. De leur côté, les religieux créoles de la province rédigèrent, eux aussi, un long mémoire où ils expliquèrent pourquoi, en dehors de toute autre considération, des raisons numériques rendaient impossible de faire alterner créoles et Espagnols (2).

Pour en revenir à l'attitude des oidores, de quoi s'agissait-il ? : maladresse ? réalisme ? connivence ? L'évolution ultérieure des événements nous ferait plutôt pencher vers un mélange des deux dernières hypothèses.

1628-1678. Cela faisait cinquante ans que l'on s'agitait autour du même problème. A quatre reprises déjà (1628 - 1630, 1639 - 1641, 1663 - 1664 et 1672 - 1678), la toute petite minorité espagnole avait essayé d'obtenir gain de cause, mais en vain. Allait-on en rester là puisque, chaque fois, on avait achoppé sur la même difficulté et qu'aucune solution n'était en vue ?

(1) ibid.-f. 17. Pour la décision de la real audiencia en date du 20 VI 1678, cf. A.G.I. Santa Fe 248.

(2) A.G.I. Santa Fe 248.

Il n'en fut rien. Le 26 février 1680, le roi écrivit à la real audiencia de Santa Fe, sur la foi de renseignements donnés par F. Juan Berrosano. Le monarque ordonna que tout soit fait pour que l'alternance devienne une réalité. Le même jour, il s'adressa au général de l'ordre sur ce sujet. Alors qu'il était déjà si difficile de rendre effective l'alternative pour la charge de provincial, le souverain demanda, de façon paradoxale, que le partage entre les deux "nations" espagnole et créole soit étendu aux autres offices attribués lors des chapitres (1). En réponse, quelques mois plus tard, le 3 août 1680, le général des Augustins rédigea un long mémoire en six points.

D'emblée, il s'y déclare obligé de démontrer au roi les graves raisons qui rendaient impossible ladite alternance, à moins d'augmenter dans des proportions considérables le nombre des métropolitains:

"... forzado a representar reverentemente al sublime entendimiento de Vuestra Magestad las siguientes razones de las quales manifestamente se deduce una moral imposibilidad de practicarse la dicha alternativa a no multiplicarse por la parte de los Religiosos nacidos en Europa el número de los alternantes".

Le définitoire devait compter neuf religieux, or il y avait à peine dix frères espagnols, dont rien ne disait, d'ailleurs, que tous étaient aptes à de pareils postes:

"... y no sabiéndose las calidades que concurren en los dichos Religiosos es imposible que en esta forma se pueda introducir la alternativa".

Ce ne serait plus une élection, puisque la possibilité de choix disparaissait et qu'aucune garantie n'était plus donnée par les candidats:

"... estarán violentados los electores a dar puestos según el número de los Religiosos españoles que ay".

D'autre part, des nominations aussi injustes ne pourraient qu'exaspérer les créoles et les pousser à la désobéissance:

(1) A.G.I. Santa Fe 531, lib. 10, f. 231_r-232_{r-v}.

"Los criollos, viéndose despojados por un entero triennio de todo honor no querrán sugetarse a los grandísimos trabaxos de los dichos oficios, y no se les podrá compeler con penas, porque tendrán prontas las excusas para evadirse de semejantes obligaciones /.../ con facilidad se podrá originar rebeliones y inobediencias".

Enfin, le général indique qu'aux yeux du monde, une telle demande présentée par les Augustins espagnols risquait fort de passer pour une preuve d'ambition ou, pire, d'intérêt égoïste:

"Nunca se podrán disponer a abrazar pacíficamente la alternativa y tanto más que, con menoscabo de la reputación de los europeos y con daño maior de la Religión, se les achacará que sólo por satisfacer su ambición y su propio interés se pasan al Nuevo Reino (1).

Une fois parvenus aux honneurs, les métropolitains ne seraient-ils pas tentés de retourner en Espagne pour y jouir de promotions aussi rapides qu'imméritées ? Qui sait, même, si l'ambition de F. Juan Berrosano n'était pas, simplement, à l'origine de tout ?

F. Juan répondit aussitôt, point par point, à des allégations qui le mettaient en cause de manière aussi directe. Son mémoire étant rédigé en Europe, on peut donc en conclure qu'il était venu une nouvelle fois sur le vieux continent, sans doute pour obtenir plus vite cette alternance qu'il réclamait en vain depuis des années.

A son avis, les arguments développés par le général ne sont que l'expression de manigances créoles (2). En premier lieu, l'alternative lui semble être une garantie pour le roi qui peut être assuré de l'affection et de la fidélité des frères métropolitains. En d'autres termes, les créoles étaient loin d'être des sujets loyaux. Il affirme, ensuite, que les provinces pratiquant les élections alternées sont les plus fidèles à la règle, que les Espagnols parvenus au provincialat créeront une émulation profitable d'autant qu'ils sont plus actifs, plus pieux, plus zélés et plus stricts. Ne leur doit-on pas aussi toutes les réalisations de l'ordre en Nouvelle Grenade, alors que les créoles, c'est manifeste selon

(1) A.G.I. Santa Fe 248 .

(2) "dictados del susurro de algunos /.../ religiosos criollos /.../ siendo su fin acabar con este nombre de alternantes que tanto aborrecen" (Ibid.).

lui, n'ont rien fait ? La province de Castille n'a-t-elle pas un droit sur celle de Nouvelle Grenade dont elle est fondatrice ? N'est-il pas normal que ce droit se transmette à ses fils qui sont ses héritiers.

F. Juan Berrosano explique, ensuite, que si l'on instaure l'alternative, il y aura inévitablement (forzosamente) moins de créoles et plus d'Espagnols. Moins de créoles, car les péninsulaires refuseront l'habit aux très nombreux métis, mulâtres "et autres sang-mêlé " que les créoles reçoivent sans limitation. Davantage d'Espagnols, car les créoles usent de leur pouvoir hégémonique pour ne pas admettre les métropolitains qui demandent à entrer. Ils tirent ensuite argument d'une situation qu'ils ont eux-mêmes créée à dessein.

Enfin, F. Juan Berrosano stigmatise, une fois de plus, la volonté tyrannique et hégémonique des créoles, et il tient à préciser qu'il n'a, quant à lui, aucune ambition personnelle ... (1).

Sur le problème de l'ambition de F. Juan Berrosano, il est bien sûr très difficile de répondre. On peut être ~~certain~~ cependant que son combat pour l'alternative lui attira beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages.

Après un séjour à Saint Domingue vers le milieu du siècle, il était arrivé en Nouvelle Grenade en qualité de confesseur du comte de Peñalva, nommé président de la real audiencia. Celui-ci fut ensuite promu à Charcas, mais mourut bientôt à Cartagena, et F. Juan resta dans le Nuevo Reino.

Certes, il occupa des postes importants : régent des études à Cartagena, professeur de teología de vísperas et de prima de teología à l'université, prieur des couvents de Bojacá et Pamplona. Cependant, nous savons aussi qu'en 1669, il avait eu des problèmes pour se faire nommer

(1) "los criollos lo quieren todo, y no teniéndolo todo, les parece que no tienen nada" (ibid).

maestro , du fait de l'inimitié des créoles. En 1678, à la suite d'une plainte de l'oidor D. Juan de Mier y Salina, le définitoire le condamna à être privé de son ministère et à rester au secret dans le couvent de Cartagena jusqu'à la prochaine flotte en partance pour l'Espagne où il serait embarqué de force, afin d'être remis au provincial de Castille puisqu'il était fils de cette province. Ces sanctions faisaient suite à des sermons, qualifiés d'incendiaires et de subversifs, que F. Juan avait prononcés à l'occasion d'une entrada de negros (1). Ces démêlés avec des membres de la real audiencia expliquent sans doute, au moins en partie, l'attitude ambiguë de celle-ci à propos de l'alternance dont F. Juan Berrozano était le principal défenseur, peut-être même presque le seul. Sans

(1) La lettre du licencié D. Juan de Mier y Salina fut étudiée par le définitoire le 18 VI 1678. Son contenu, qui vaut la peine d'être rapporté, était le suivant :

"LLegó el Santo Tiempo de la quaresma en que desde quatro o cinco de março me precissaron y obligaron a suspender mi lento curso, los rudos y destemplados gritos del Padre fray Juan Berrozano que, no contentándose con adulterar el púlpito de su convento, desde que començó la quaresma se disparó, profanando los de otras iglesias, con tan tosco y escandalozo desahogo que horrorizó el lugar, siendo (hasta aora) el único vozinglero que aun defiende los pecadores de esta ciudad y provincia y que calumnia al que ha venido de orden de su Magestad a averiguarlos y corregirlos sin omitir o perdonar a las Magestades, desde la del Sr. Philipo segundo que dize este santo hombre fue el primero que introdujo en su monarquía la maldita peste de los letrados (fraz con que se explicó) dándoles tanta estimación que es la que él assí mismo dize que ocasiona los trabajos que oy padece esta república por esta comission, y por la que él anuncia y pronostica la ruyna y perdición de la monarquía cathólica. El buen hombre tiene muy escasas mecánicas y humildes noticias, y parece que es moderadíssimo theólogo, scholástico y moral y cortíssimo historiador y scriptuario y, sobre todo, grandíssimo y confiadíssimo mentiroso con el pretexto de la palabra de Dios, y tan sin grazia y azeo que se vale y ussa (en lugar de las voces limpias, puras y cultas que pide el puesto) de términos tan soezes y sucios, tan desahogadamente desazeados, que tiene empalagado el lugar por ser indigno no solamente de pronunciarse en el púlpito, sino del hombre de más baxa suerte /.../ con predicante menos porfiado y duro se han sublevado muchas provincias, estando libres del officio apetitoso y bien vista judicatura que pide quenta de tantas y tan públicas culpas" Cartagena, 19 III 1678 (A.S.A.B. t. 7 f. 12_r-13_r).

anticiper sur la suite des événements, disons, dès à présent, que les malheurs de F. Juan ne s'arrêtèrent pas là. En 1684, alors qu'il était définitif, il se porta candidat à un magisterio del número laissé vacant par un décès. Ce fut une nouvelle occasion d'affrontements. Il refusa en public "sans modestie ni respect" deux membres de la commission chargée de procéder au vote, à savoir le provincial F. Simón de Herrera, et un définitif F. Lucas de Cárdenas (1). Lors du chapitre suivant / ^{devant lequel} on renvoya le litige, son concurrent, F. Antonio de Castro, fut élu à l'unanimité (2).

Plus tard, F. Juan devait être condamné à six ans d'exil de Cartagena pour avoir, paraît-il, usurpé le titre de calificador del Santo Oficio (3). Enfin, il eut une vieillesse assez difficile et demanda même au Conseil des Indes une aide économique. Eu égard à son grand âge, à sa pauvreté et à son inlassable activité, on lui octroya en 1688 une plaza muerta d'artilleur à Cartagena. Pour ce vieux lutteur, la coïncidence est curieuse, presque symbolique (4).

Ambitieux, F. Juan Berrosano ne l'était sans doute pas, obstiné et violent, cela est certain. Il devait avoir un caractère à tous égards difficile, et son infatigable combat contre les créoles n'était qu'une facette de cette personnalité forte et étonnante (5).

(1) 13 VI 1684 (ibid. f. 40_v).

(2) 3 VII 1684 (ibid. f. 47_{r-v}). Il obtint néanmoins le poste qu'il désirait lors du chapitre de Tunja (9 V 1685), après avoir exhibé une vieille patente du général en date de 1668 et ordonnant de le nommer "ad primum locum vacaturum".

(3) Suite à une dénonciation du Dr. D. Onofre Tomás de Baños y Sotomayor consultor y comisario del Santo Oficio de Santa Fe (ibid. f. 46).

(4) Consulta du 14 X 1688 (A.G.I. Santa Fe 7).

(5) Pour de plus amples informations biographiques sur ce personnage, cf. le document précédent, ainsi qu'une longue suite de lettres et de pièces diverses réunies par F. Juan (A.H.N.C. conventos t. 36, f. 462-473).

Quelles qu'aient été les motivations de F. Juan Berrosano, les démarches en vue d'obtenir l'alternance continuèrent.

Le chapitre du 23 juin 1681 allait voir s'ouvrir un nouvel épisode de ce feuilleton fertile en rebondissements. Quelques jours avant l'élection, le 2 juin, conformément à une real cédula du 26 août 1680, le président de la real audiencia informa les religieux que l'alternative devait être appliquée. Dans leur consulta sur ce problème, les définiteurs rappelèrent les réserves faites trois ans plus tôt par le provincial d'alors, F. Bartolomé de Monasterio:

"Entre otras razones que alegó para no poner en execución dicha alternativa, como no se puso, la más eficaz y con que se envarazó fue repressentar como los Padres de España no tenían la avilidad suficiente que pide dicha alternativa y constituciones". (1)

Après en avoir discuté, les définiteurs adoptèrent la même attitude : ils se déclarèrent prêts à rendre l'alternative effective, mais constatèrent aussi que, pour le moment, aucun frère métropolitain ne pouvait postuler la charge de provincial:

"Responde su Paternidad, que está presto y aparejo a poner todo connato en que sea electo un Provynzial Religioso de España como los aya áviles y suficientes, dando a entender que entre los que tiene esta Provynzia no los ay" (2).

Cette fois, malgré les objections créoles, le président resta ferme. Il refusa d'entendre les raisons invoquées ou, du moins, d'entrer dans le jeu des frères du pays. Force fut donc aux créoles de se soumettre. Quelques jours après avoir dit qu'aucun métropolitain ne pouvait être provincial, ils fournirent néanmoins une liste de trois religieux susceptibles d'être nommés : F. Joseph Pacheco, ancien provincial d'origine portugaise qui, en 1663, avait contribué à tirer la question de l'alternative de l'oubli où elle semblait enterrée, F. Francisco Núñez, lui aussi d'ascendance lusitanienne, enfin F. Antonio Montero "de nation andalouse".

(1) 2 VI 1681 (A.S.A.B. t. 7, f. 28_r).

(2) ibid.

Le mieux placé était, semble-t-il, le second. Tous les autres frères européens - ils étaient douze en tout : 8 Espagnols, 1 Français, 1 Canarien et 2 Portugais - étaient aux yeux des créoles "incapables et ignorants". Quant à F. Juan Berrosano, les frères du pays soulignèrent, non sans une duplicité certaine, qu'il était bien supérieur, à tous égards, à ses compatriotes, mais n'étant pas incorporé selon les règles à la province de Nouvelle Grenade, il ne pouvait être élu (1).

L'accord paraissait donc en vue. C'était mal connaître les dessous de la vie provinciale. En effet, durant la nuit qui précéda l'élection, l'ancien provincial et président du chapitre, F. Bartolomé de Monasterio, poussa ses partisans à élire un Canarien, F. Simón de Herrera.

Bien que tenue secrète, la démarche transpira. Aussitôt, les Espagnols, et même quelques créoles, donnèrent pouvoir à leur procureur, F. Nicolás de Avendaño Maldonado, pour s'opposer à cette manœuvre. Les arguments de sa pétition signée devant notaire le 25 juin 1681 sont très intéressants.

Après avoir déclaré avec solennité que l'élection serait nulle (2), le procureur explique pourquoi. F. Simón de Herrera est ignorant (3), il n'a même pas été auparavant prieur de l'un des couvents de la province, et, surtout, l'alternance n'est pas respectée puisque F. Simón est indiano comme son prédécesseur. Cette dernière remarque prouve que les isleños de l'archipel des Canaries étaient à ses yeux, et à ceux de ses mandants, des Hispano-américains, des créoles.

Le chapitre refusa d'entendre le procureur de la minorité, car il n'avait pas droit de vote et, de ce fait, ne pouvait intervenir devant l'assemblée. La pétition fut remise à F. Jerónimo de Castañeda qui, lui, appartenait au chapitre, mais malgré ses efforts, il ne put obtenir gain de

(1) "Entre todos se aventaja en méritos de saviduría, virtud y naturaleza el Maestro Fray Juan Berrosano ; padeció la exclusiva por oponerle que no estava legítimamente incorporado en esta provincia" Santa Fe, 25 VI 1681 (A.G.I. Santa Fe 249).

(2) "Alegó de nullidad, una, dos y tres vezes y las demás que el derecho permitiere" 25 VI 1681 (*ibid*).

(3) "... no tiene avilidad en lo literado" (*ibid*).

cause. Le parti de F. Bartolomé de Monasterio était le plus nombreux et tenait toutes les commandes.

L'élection eut donc lieu. Comme on pouvait s'y attendre, F. Simón de Herrera fut choisi par les capitulaires, mais dans des conditions tout à fait irrégulières, puisque le décompte des voix ne fut même pas proclamé. Il n'en réunit en effet que 26, F. Francisco Núñez de la Mota en obtenant pour sa part 6, ce qui, étant donné l'atmosphère du scrutin et les pressions exercées, donnait la preuve d'une réelle opposition. Enfin, pour comble d'ironie, le definidor mayor, bien qu'espagnol, n'était même pas un des trois qui avaient été proposés lors de l'accord préalable. F. Juan Berrosano, que l'on prétendait la veille inéligible, se retrouva pourtant au définitoire, ses adversaires espérant ainsi obtenir son silence, mais en pure perte. A l'occasion de sa rapide biographie, nous avons vu qu'il n'allait pas manquer d'affronter sans ménagements les nouveaux responsables provinciaux.

Devant cette somme d'irrégularités et de manquements à la parole donnée, les Espagnols décidèrent d'envoyer deux procureurs en Europe, les frères Felix Carlos de Bonilla Moscoso et Francisco Sánchez. Un long mémoire sur ces événements fut rédigé par le premier nommé et soumis au Conseil le 27 novembre 1682 (1). Ces manoeuvres ne firent qu'accentuer les déchirements de la province.

Le 4 mai 1682, les frères espagnols Juan Berrosano, Francisco Núñez de la Mota, Agustín Cueto, Domingo Ramírez Ronquillo et Juan Manuel de Ribera implorèrent le roi de faire appliquer vraiment l'alternance. Ils dénoncèrent en outre "l'oppression" dont ils étaient victimes depuis que les créoles assumaient seuls la direction de la province (2).

(1) ibid.

(2) ".... las molestias y opresiones que recibimos y emos recibido, los religiosos nacidos en esos Reinos, por los padres criollos desde el año pasado de sesenta que fue quando faltó el gobierno de los padres españoles" (ibid.).

L'année suivante, l'infatigable F. Juan Berrosano fit rédiger une longue information de 23 feuillets, certifiée par D. Juan Flores de Ocariz, escribano de cámara mayor, où il développa les mêmes arguments avant de réclamer, une fois de plus, l'alternative (1).

Quelque temps plus tard, de façon tout à fait paradoxale, l'alternance trouva un défenseur inattendu : F. Bartolomé de Monasterio . . . En effet, on a vu plus haut que lors de l'élection de 1681, par intérêt personnel et pour tourner l'obligation d'alterner, il avait poussé au provincialat le Canarien F. Simón de Herrera. Pourtant, le 12 mai 1685, dans une lettre au roi, il se présente désormais comme le champion de l'alternative. Ses raisons ne manquent pas de sel : les religieux doivent respecter tous les ordres royaux, d'autant que ladite alternance est aussi un moyen de moraliser les pratiques électorales des chapitres :

"Los más padres nascidos en las Indias que ai en esta Provincia son hermanos consanguineos y en entrando en ellos el gobierno, se convierten en carne y sangre los officios y sólo gobierna el parentesco/.../ La alternativa/.../quita esta sucesión hereditaria y se hacen las elecciones puras". (2)

F. Bartolomé ajoute que cette prise de position courageuse lui a valu l'inimitié de certains créoles bien déterminés à empêcher l'alternance. Pour ce faire, ils auraient entrepris d'affaiblir encore le groupe espagnol en essayant d'opposer péninsulaires et Canariens.

En effet, certains créoles étaient entrés en conflit avec F. B. de Monasterio en 1681. On touche là, sans doute, l'explication du changement d'attitude de F. Bartolomé. Lors de l'élection suivante, en 1684, il fut décidé d'exclure les Canariens de la rotation alternative et

(1) Ibid.

(2) A.G.I. Santa Fe 250. Dans sa réponse à cette lettre, la couronne remercie chaleureusement F. Bartolomé de son zèle ? ! (A.G.I. Santa Fe 531, lib. 12, f. 17_v-18_r). Il faut dire que la missive de l'ancien provincial était accompagnée de toute une série de lettres de recommandation vantant les mérites de F. Bartolomé dont les combats en faveur de l'alternance n'étaient pas les moindres, selon leurs auteurs . . . (A.G.I. Santa Fe 250).

d'expulser ceux d'entre eux qui étaient venus dans la province sans ordre précis. Or, sur la demande du nouveau champion de l'alternance, F. B. de Monasterio, le Conseil des Indes fit une démarche auprès du général des Augustins pour casser les décisions du chapitre de 1684 et préciser que pour l'alternance, Castellans, Léonais, Aragonais, Catalans, Valenciens, Majorquins, Ibizans et Canariens ne formaient qu'un seul et même groupe, celui des Espagnols (1). Le général donna bientôt des ordres en ce sens (2). La real audiencia où F. Bartolomé de Monasterio avait de sérieux appuis avait d'ailleurs tranché, elle aussi, dans le même sens (3).

Si, de son côté, la majorité créole refusait maintenant les Canariens, les Espagnols ne les acceptaient pas non plus. Cela ressort avec netteté d'une lettre de F. Juan Berrosano. Selon lui, il fallait empêcher que les frères canariens partis sans aucune permission de leur province soient intégrés au groupe espagnol de Santa Fe :

"Si no se observase esta forma conforme a Vuestras Reales cédulas y órdenes tan repetidas sobre este punto, se daría ocasión a que los Religiosos menos observantes con el pretexto de dicha alternativa y a este exemplar, se fuesen vagando a dicha provincia de Nuevo Reyno y que por allarlos ya en él, los suxetos amigos de ynquietudes los detengan y favorezcan con dicho pretexto de alternativa, quando para esto sólo ban y deven hir los Religiosos que aprovados por sus superiores llevan también la aprovación y lizanzia de Vuestra Magestad que es todo el fundamento con que deven entrar para la dicha alternativa" (4).

A dire vrai, ces informations n'étaient pas nouvelles pour les Conseillers. Deux ans auparavant déjà, le roi avait envoyé à la real audiencia de Santa Fe une cédula dirigée contre la vingtaine de religieux augustins venus sans licence dans la province :

(1) R.C. du 28 I 1688 (A.G.I. Indiferente general 2858, lib. 4, et 2872 lib. 12, f. 11_r-12_v).

(2) Gênes, 20 VII 1688 (A.G.I. Santa Fe 250).

(3) Cf. la R.C. à la real audiencia de Santa Fe en date du 14 XI 1688. (A.G.I. Indiferente general 2872, lib. 12, f. 25_v-29_r).

(4) Visto en consejo du 23 X 1688 (A.G.I. Santa Fe 250).

"Sólo en la Provincia de Gracia de esse Reyno se hallan más de veinte de la orden de San Agustín que, de diferentes Provincias, por puertos extraviados, an ydo sin licencia, fugitivos, por no llevarla de sus Prelados, y particularmente de las Canarias, y que éstos andan mezclados en negocios de mercancías, celebrando estando apóstatas, cuyos excesos causan gravísimos escándalos y no poco perjuicio espiritual y temporal a dicha provincia". (1)

Somme toute, il apparaîtrait que "l'épisode canarien" avait été une idée de F. Bartolomé de Monasterio. Afin de pouvoir conserver sa mainmise sur la province, il avait imaginé de jouer non plus sur l'opposition des créoles et des Espagnols, mais sur un groupe distinct formé de créoles et de Canariens. Ces derniers étant considérés comme des métropolitains, F. Bartolomé pouvait maintenant se présenter comme le défenseur de l'alternance, et avoir ainsi le soutien du Conseil des Indes, sans que la charge de provincial échappe en fait à sa clientèle (2).

Le rôle des Canariens dans cette affaire est aussi ambiguë que leur statut véritable. Dans son étude sur la province franciscaine de Caracas, Lino Gómez Canedo explique que les religieux ordinaires des Canaries y étaient nombreux et, de plus, "jamais considérés comme véritablement étrangers au Venezuela". Il en était sans doute de même dans tous les ordres de cette province. Or, c'est précisément par le Venezuela actuel que F. Simón de Herrera faisait venir, ou essayait de faire venir, des compatriotes canariens (3).

Donc, les isleños n'avaient fait que s'agréger au groupe dirigé par F. Bartolomé de Monasterio, qui, dans la province de Nouvelle Grenade, apparaîtrait alors comme le chef d'une faction créole, en lutte contre une autre faction créole et les métropolitains. Cette conjonction

(1) 13 VII 1685 (A.G.I. Santa Fe 531, lib. II, f. 215_v-217_v).

(2) Sur le rôle de F. Bartolomé de Monasterio dans la province, cf. Une lettre de l'évêque du Cuzco, 16 III 1695 (A.G.I. Quito 199).

(3) Lino Gómez Canedo. - "La provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas (1514-1810)" in Memoria del primer congreso venezolano de historia eclesiástica ; Caracas, 1970, p. 223-224.

et la
avait sans doute été facilitée par les inclinations / situation des frères
de l'archipel plus proches des Hispano-américains que des métropoli-
tains.

La couronne qui avait pris la précaution de rappeler aux
Augustins les obligations de l'alternance (1), dut s'apercevoir de la du-
plexité de F. Bartolomé. Dans une lettre du 28 avril 1691, le provincial
du moment, F. Manuel Ponce de Llanos, élu en juin de l'année précédente,
accusa réception d'une cédula royale ordonnant de renvoyer dans leur
province d'origine les Canariens et les autres religieux sans licence. Il
déclara avoir entrepris la mise en application de ce texte, mais se
permit de faire remarquer les inconvénients qu'une telle mesure ne man-
querait pas d'avoir pour les élections alternées (2).

Une fois terminé l'intermède canarien dont la fin correspond
aussi à l'effacement de F. Bartolomé de Monasterio du devant de la
scène provinciale, les vieux problèmes de l'alternance se reposèrent
avec encore plus d'acuité.

Le provincial F. Manuel Ponce de Llanos écrivit, en effet,
que la province ne comptait plus que trois Espagnols capables de postu-
ler les offices soumis à l'alternative. Or, ces trois péninsulaires étaient
selon lui "tellement inaptes que cela seul suffisait à ne pas les admettre".
En conséquence, sans doute avec délectation, F. Manuel plaçait très
respectueusement la couronne devant ses responsabilités en sachant fort
bien qu'elle aurait les plus grandes difficultés à y faire face étant donné
les circonstances :

(1) Cf. le compte rendu du définitoire du 20 V 1690 où la real audiencia
vint lire aux Augustins une cédula du 28 I 1688 sur cette question (A. S. A.
B. t. 7, f. 65_v-66_v).

(2) "... los ynconvenientes graves que se siguen de aver de observar
en las circunstancias y tiempos presentes la Real Cédula de Vuestra
Magestad en que se contiene el derecho de alternativa" 28 IV 1691
(A. G. I. Santa Fe 250).

"Para excusar algunas disensiones que se suele originar destas elecciones, no puedo dejar de ponerlas en la alta comprehensión y católico zelo de Vuestra Magestad para que para el tiempo del capitulo, se ejecute lo que fuere más del agrado de Nuestro Señor y beneplácito de Vuestra Magestad, conociendo que con natural propensión es servido Vuestra Magestad de disponer y franquear los efectos de su summa piedad a fin de la paz religiosa y de los accidentes de su sagrado gobierno" (1)

Conscient de ces problèmes, et à la suite de cette lettre, le souverain écrivit au provincial de Nouvelle Grenade pour l'informer que de nouvelles dispositions étaient désormais en vigueur pour permettre à l'alternance de fonctionner. Alors que la cédula du 16 août 1691 réservait la possibilité d'alterner d'une part aux créoles et de l'autre aux frères européens et canariens arrivés dans la province munis d'une licence en bonne et due forme, une autre cédula du 13 février 1693 annula cette disposition restrictive, et précisa que n'importe quel religieux pourrait être élu provincial, même s'il n'était pas agrégé à la province selon les constitutions. La seule condition était qu'il soit digne du poste, ce qui était la moindre des choses ... (2) Il s'agissait là d'une concession dictée par le fait que le groupe espagnol était devenu presque inexistant, et qu'il fallait l'étoffer, même au prix d'entorses aux règles normales de la vie conventuelle.

En effet, la situation numérique des effectifs espagnols s'était encore dégradée. En réponse à une cédula du 13 février 1693, l'archevêque de Santa Fe - fort partisan de l'alternance - écrivit que des trois frères métropolitains cités quelques années plus tôt dans une lettre du provincial F. Manuel Ponce de Llanos, un était mort, l'autre ne pouvait prétendre pour le moment au poste de provincial; quant au dernier, très âgé, et presque impotent, il ne quittait plus son lointain

(1) Ibid.

(2) A.G.I. Indiferente general 2872, lib. 12, f. 147r-148v).

couvent de Cartagena. Pour que l'alternance puisse fonctionner, pour que la paix revienne dans les communautés désunies, pour que les préjudices de l'hégémonie créole cessent, il n'y avait pas d'autre moyen que de faire venir des religieux d'Espagne (1).

Dans sa réponse à cette même cédula, la real audiencia étudia aussi ce problème. Outre les trois Espagnols cités par le provincial (les frères Antonio Montero, Juan Fermín et Juan Berrosano), elle ne voyait guère que quatre autres religieux métropolitains dignes de la charge de provincial, les frères Bernabé Sancho, Alonso Moyano, Francisco Araujo et Patricio Sanz, mais ils étaient venus en Nouvelle Grenade avec F. Francisco Romero dans le but de s'occuper des missions de la province, et il avait été bien précisé qu'ils ne pourraient obtenir aucun poste de direction.

En conséquence, seuls des expédients à court terme pouvaient peut-être résoudre le problème. Ainsi, les oidores proposèrent que les bateaux en route vers Cartagena soient pourvus d'aumôniers augustins destinés à rester ensuite dans la province de Nouvelle Grenade (2). Après en avoir délibéré, le Conseil devait rejeter cette suggestion (3).

L'illogisme de ~~soixante~~ dix années de démarches et de requêtes espagnoles aboutissait à cette situation paradoxale dont on devinait depuis longtemps l'échéance. La couronne persistait à vouloir établir un partage égal des responsabilités provinciales entre deux groupes dont on peut dire que l'un avait maintenant disparu après avoir eu pendant des décennies une existence presque formelle et comme privée de substance.

Le siècle se termina sur un nouvel épisode de cette affaire fertile en rebondissements, et qui montre bien à quel point il pouvait être

(1) Santa Fe, 9 II 1697 (A.G.I. Santa Fe 227).

(2) 20 II 1697 (A.G.I. Santa Fe 32).

(3) 13 VII 1700 (ibid.).

vain de vouloir établir à tout prix l'alternance dans des conditions où elle était, par avance, vidée de son sens, et pouvait mener à toute sorte de perversions du système.

L'élection de 1696 avait été annulée par le général à la suite de falsifications. Dans le but de faire appliquer l'alternative et d'avoir, enfin, un provincial espagnol, il fut décidé d'envoyer à Santa Fe deux religieux européens, F. Felipe de Castro et F. Melchor del Barrio, munis de tous les documents nécessaires à leur intégration dans la province, en particulier une licence du provincial de Castille en date du 23 juin 1698. Ils arrivèrent en 1699, quelques jours avant le chapitre. Le provincial, F. Joseph Fernández Rico, ne voulut rien entendre, et leur fit remarquer que, de toute façon, ils ne pouvaient être élus puisqu'ils n'appartenaient pas encore à la province (1).

Le définitoire réuni décida de ne pas appliquer l'alternance, car, outre les nouveaux venus, il n'y avait que deux Espagnols dans la province, F. Miguel de Rivas y Guinea et F. Antonio Montero. Prévenu de la tournure des événements, le président de la real audiencia, D. Gil de Cabrera, vint assister au début du chapitre pour s'assurer de sa tranquillité. Il profita de l'occasion pour rappeler la nécessité d'obéir aux prescriptions de l'alternative, c'est-à-dire d'élire un provincial espagnol, puis il se retira. Pas pour longtemps. La salle capitulaire retentit bientôt de "grands cris", et fut "le théâtre d'un grand vacarme". Les uns acclamaient fray Miguel de Rivas y Guinea, quelques autres, beaucoup moins nombreux, F. Melchor del Barrio qui, en fin de compte, n'eut que trois voix ...

Au milieu de la plus grande confusion, sur l'ordre du président revenu en toute hâte, F. Melchor del Barrio fut néanmoins proclamé provincial et reçut à ce titre les sceaux officiels. Il ne devait pas le rester longtemps car, profitant de son absence et du fait que la province

(1) Sur cette affaire, cf. un document du fiscal du Conseil des Indes, 25 V 1702 (A.G.I. Santa Fe 402). Ce document contient des précisions intéressantes sur l'origine de la mission de F. F. de Castro et sa liaison avec les problèmes de l'alternance.

était momentanément dirigée par le définitiveur espagnol F. Antonio Montero, la real audiencia cassa l'élection passée et reconnut F. Miguel de Rivas y Guinea. Tandis que les créoles empêchaient F. Melchor del Barrio de partir en Espagne pour y plaider sa cause, F. Miguel de Ribas y Guinea y envoya son définitiveur F. Agustín García.

En cette occasion, F. Melchor del Barrio se plaignit avec amertume de la sentence des oidores. Il dénonça en particulier "la haine qui - prévalait - chez eux contre les gens nés en Espagne". Ses accusations concernaient surtout le doyen de la real audiencia D. Domingo de la Rocha Ferrer que son origine canarienne poussait, paraît-il, à entrer dans le jeu des créoles. Une fois de plus, le rôle des isleños apparaît tout à fait procréole. Ils réagissaient comme des Américains, et lors de l'élection passée, l'oidor en question s'était déjà manifesté en ce sens (1).

On peut se demander pourquoi les métropolitains s'insurgeaient contre la nomination de F. Miguel de Rivas y Guinea. N'était-il pas né à Bilbao ?

Les réponses à cette question nous sont données par l'archevêque de Santa Fe. Pour lui, la nomination de F. Miguel était une "monstruosité" (2). Le prélat dressait de ce religieux un portrait très peu flatteur. Il l'accusait d'être incapable et trop jeune. Il avait à peine une trentaine d'années, dont seulement 14 d'habit, alors qu'un provincial devait avoir au moins quarante ans dont 15 de religion. Selon le prélat,

(1) En cette fin de siècle, le rôle de la real audiencia à l'égard des ordres fut plusieurs fois mis en cause. Le président D. Gil de Cabrera y Dávalos fut accusé par les Franciscains d'avoir voulu imposer un provincial de son choix, 28 III 1688 (A.G.I. Santa Fe 32). Pour sa part, D. Domingo de la Rocha Ferrer fut l'objet d'une longue et minutieuse enquête à la suite de certains de ses agissements. Il fut alors fortement soutenu par les Augustins (A.G.I. Santa Fe 33 et 61).

(2) "Nunca me persuadí a que en la elección de capítulo provincial de Religión alguna cupiese monstruosidad semejante a la executada en la elección de provincial en la persona del Padre F. Miguel de Ribas y Guinea" 20 VIII 1699 (A.G.I. Santa Fe 410).

F. Miguel n'avait aucune piété et s'était échappé de son couvent alors qu'il était choriste, etc ... En fait, toujours d'après l'archevêque, il ne devait son élection qu'à des religieux aussi indignes que lui (1).

F. Miguel de Rivas y Guinea qui avait pris la bure en Nouvelle Grenade était donc sans doute arrivé très jeune en Amérique et, comme bien d'autres Européens, il s'était adapté à la perfection à son nouveau milieu au point qu'il était en réalité gagné à la cause créole dans le combat de l'alternative. L'archevêque le présentait comme une création de l'ancien provincial F. Joseph Fernández Rico qui était alors la véritable tête de la province, et avait pris l'habitude de faire et défaire les élections à sa guise. En 1696, n'était-il pas allé chercher les votants, ne les avait-il pas hébergés et gobergés en échange de leur voix ? L'archevêque pensait même que si les créoles s'étaient mis d'accord sur la personne de F. Miguel de Rivas y Guinea malgré tous ses défauts, c'était pour se venger de l'alternance et s'en moquer (2). La remarque n'était sans doute pas dépourvue de fondements. Tout au plus, la nuance - rions-nous en écrivant que les frères de Nouvelle Grenade avaient trouvé un moyen permettant à la fois de tourner l'obligation qui leur était faite, et de prouver par un cas concret à quelles injustices, à quels scandales, pouvait conduire l'application aveugle et systématique de l'alternative (3).

(1) "Unos Religiosos mozos, con sola la denominación de Piores, siéndolo sólo de sí propios, viviendo fuera de observancia y con libertad... desatinada la razón, la consciencia y la observancia" (ibid).

(2) "como en despique de la alternativa, culpándola para disculpar su ciego obrar" (ibid). Le présenté F. Agustín de Caicedo y Velasco écrivait à peu près la même chose. Il fournit aussi d'intéressantes précisions sur le chapitre et le curriculum vitae de F. Miguel de Rivas y Guinea, 23 VI 1699 (A.H.N.C. Misc t. 35, f. 645_r-647_v). Sur le rôle de F. Agustín de Caicedo et F. P. Jimeno de Bohórquez lors du chapitre, cf. les lettres, fort partisans, de F. Joseph Fernández Rico des 22 XII 1699 et 5 I 1700 (A.G.O.S.A. Aa 43).

(3) Il convient de préciser que les dernières années du XVII^e siècle furent également troublées dans la province par la rivalité du provincial F. Joseph Fernández Rico et du commissaire des missions F. Francisco Romero. Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'antagonisme hispano-créole ait joué aussi à ce propos.

Une fois encore donc, et plus que par le passé, la règle de l'alternance était dans une impasse dont elle ne pouvait sortir à moins d'une arrivée massive de religieux espagnols, éventualité très improbable pour des raisons à la fois financières, politiques et d'effectifs.

Au début du XVIII^e siècle, la couronne voulut en finir, mais pouvait-elle encore croire qu'elle en avait les moyens ? Le 23 septembre 1700, elle ordonna à la province augustine de Santa Fe de Bogota de réunir et d'envoyer en Espagne les fonds nécessaires à l'organisation d'une mission espagnole dont les membres auraient pour rôle d'occuper les postes réservés aux Européens en vertu de l'alternative. Instruit par des exemples précédents, le roi demanda à la real audiencia de "n'admettre aucun redérobade". Il précisa au provincial de s'exécuter sans retard étant donné l'importance de cette affaire au regard des intérêts de Dieu, de la couronne et de la province elle-même. (1)

Après avoir exigé en vain des frères créoles le respect de l'alternance, au moment où l'on était plus loin que jamais des conditions minimales de sa réalisation, ordre était donné aux religieux hispano-américains de payer de leurs deniers la venue de frères métropolitains qui leur feraient concurrence. On devine l'accueil fait à de telles injonctions. Elles restèrent sans écho, et l'inévitable devait fatalement arriver. En 1708, faute d'alternantes européens, le pape supprima l'alternance dans la province néo-grenadine (2).

Dans une province où le nombre et la proportion des religieux métropolitains étaient sans aucun doute parmi les plus faibles de tout l'Empire, la volonté espagnole d'instaurer l'alternance était dans l'impasse la plus totale après plus d'un demi siècle de vicissitudes.

(1) Sur ces dernières tentatives, cf. A.G.I. Santa Fe 532, lib. 13, f. 289_r-290_v et 309_v* 312_v.

(2) Cf. A.G.O.S.A. Aa 56. Cf., aussi, un Testimonio de como fue quitada la alternativa en Santa Fe (A. N. H. Q. Religiosos 1)

Quatre-vingts ans après le premier essai d'instauration, force fut au souverain pontife de l'annuler.

Il est paradoxal que bien peu de tentatives de ce genre aient eu la vie aussi dure. L'historique que nous venons de faire est un bon exemple, le cas limite dirait-on, de l'injustice fondamentale et même caricaturale qui consistait à vouloir imposer au profit d'une minorité un partage égal des responsabilités provinciales entre deux groupes aussi inégaux.

Privée de substance, de véritable raison d'être à l'intérieur de la province, soutenue seulement par l'obstination inébranlable de quelques individus ou le favoritisme et la volonté politique des autorités espagnoles, la règle de l'alternance ne pouvait que devenir l'instrument d'ambitions personnelles qui la défiguraient, en viciaient les principes, et la rendaient d'autant plus odieuse et insupportable aux frères hispano-américains. De ce point de vue, n'est-il pas aussi révélateur de voir à plusieurs reprises l'antagonisme classique entre Espagnols et créoles s'estomper, ou disparaître en partie, tandis que l'alternative, tantôt repoussée, tantôt réclamée par les mêmes personnes n'était plus qu'un moyen supplémentaire pour maintenir de façon opportuniste une hégémonie ?

B - LES AUGUSTINS DE QUITO (1630-1720).

A propos de cette province, il nous a été donné de dire dans quelles conditions ambiguës et maladroites l'alternance avait été décidée par le général de l'ordre et comment le Conseil des Indes avait été amené à refuser le real paso.

D'autre part, on a vu que les créoles assumaient depuis longtemps et sans partage l'autorité provinciale. D'ailleurs, de 1625 à

1630, les seuls problèmes de la majorité hispano-américaine n'avaient pas eu pour origine des difficultés suscitées par un quelconque groupe métropolitain, mais les rivalités de deux figures hautes en couleur, celles des frères Leonardo de Araujo et Francisco de la Fuente y Chaves, tous deux créoles et qui, directement ou par personne interposée, se disputaient le pouvoir.

A plusieurs reprises, le roi avait attiré l'attention du général de l'ordre sur la situation de la province de Quito, mais ses appels ne semblent guère avoir été entendus (1). Tout au long des années 1630-1650, la discipline, la cohésion et l'observance furent mises à mal en bien des occasions. Ainsi, à Latacunga, un Augustin n'hésita pas à bastonner en public un commissaire de la Santa Cruzada. "Les désordres et les excès des religieux de Saint Augustin de cette province" étaient monnaie courante (2).

Les déchirements internes qu'elle connaissait n'étaient pas faits pour ramener le calme. La real audiencia dont le rôle aurait dû être de mener une politique d'apaisement et de compromis, se trouvait elle-même divisée sur la question. Certains de ses membres, rangés derrière le président D. A. de Morga, attaquaient F. Francisco de la Fuente y Chaves et l'accusaient de mener la province à la ruine. Les autres, avec à leur tête l'oidor D. Manuel Tello de Velasco, prenaient sa défense avec ardeur.

Il est indéniable que la forte personnalité de F. Francisco a dominé la vie des communautés augustines de Quito pendant plus de trente ans. Durant cette période, il fut élu quatre fois provincial et assumait une fois les fonctions de vicaire provincial. Une telle longévité au premier plan est tout à fait exceptionnelle. Il jouissait de solides

(1) Cf., par exemple, A.G.I. Indiferente general 2857, lib. I, f. 33_{r-v}.

(2) Cf. la réponse du vice-roi, Lima 1 V 1638, à une real cédula du 10 XII 1637 (A.G.I. Lima 48).

appuis parmi certains membres de la real audiencia, mais aussi dans divers corps constitués de la région et dans les autres communautés de la ville. De façon régulière, chaque fois que le nom de F. Francisco était prononcé à l'occasion d'une affaire ou d'une difficulté quelconque, on voyait arriver sur la table du Conseil des Indes des lettres fort élogieuses sur sa personne et son action (1).

Il n'était pourtant pas au-dessus de tout reproche, loin de là. Sa manière de diriger les couvents en apporte la preuve. Bon nombre des charges retenues déjà contre lui par D. Juan de Mañozca en 1626 ne semblent pas être dépourvues de fondements, même si elles sont à manier avec précaution pour des raisons évidentes (2). Pendant plus de vingt ans, on les voit réapparaître de façon périodique sous la plume des détracteurs de F. Francisco.

Chacune de ses nombreuses réélections était l'objet de bien des controverses. Ainsi, en 1638, un définiteur assura que depuis 30 ans, F. F. de la Fuente y Chaves était en fait la véritable tête de la province. Il la conduisait à sa guise, soit en qualité de provincial, soit en sous-main. Si l'on en croit le plaignant, F. Francisco gouvernait aussi par l'entremise de son frère et de ses deux neveux. Ceux-ci, paraît-il, ne reculaient ni devant les pressions les plus vives, ni devant la force, pour parvenir à leurs fins (3).

Avec l'appui de l'évêque de Quito, un procureur, F. Joseph Guerrero, était d'ailleurs parti pour Rome afin de demander l'envoi sur place d'un visiteur chargé de remettre un peu d'ordre dans la province. Sans doute par crainte d'avoir à subir une inspection à l'issue incertaine, F. Francisco et ses partisans s'étaient un moment assagis (4).

(1) A.G.I. Quito 89.

(2) Memorial de las culpas que ha cometido F. Francisco de la Fuente y Chaves, de su vida y costumbres. 1626 (A.G.I. Quito 61).

(3) Quito, 12 IV 1638 (A.G.I. Quito 89).

(4) Cf. une lettre de l'évêque de Quito, 18 IV 1638 (A.G.I. Quito 77).

En 1645, après une nouvelle élection de F. F. de la Fuente y Chaves au poste de provincial, les mécontents avaient obtenu du général la nomination d'un visiteur et la promesse que le chapitre serait de nouveau réuni afin de procéder à une véritable élection, puisque, jusqu'à là, les capitulaires n'avaient guère eu la possibilité de manifester leur choix en toute liberté.

Pourtant, le roi s'opposa à ces mesures extrêmes. Il faut dire à sa décharge que les informations les plus contradictoires lui parvenaient. D'autres sources, tout aussi autorisées, lui faisaient l'éloge de F. Francisco. Le procureur des Augustins de Nouvelle Grenade, F. Martín de Cañizares assurait que le dernier chapitre s'était effectué "en toute quiétude et dans la paix" (1). Le conseil municipal de Quito prenait la plume pour décrire le vieux provincial comme un religieux "attaché à la paix, à l'observance des lois, à l'augmentation des biens spirituels et temporels de son ordre." ... Il s'était toujours montré "très zélé" et s'était consacré "à toutes les oeuvres de la vertu" ... (2). Pendant ce temps, sur place, ses principaux opposants, les frères Bartolomé de Agüero et Sancho de Osma, réunirent une abondante documentation sur ses agissements et l'envoyèrent en Europe (3). On comprend l'embarras et la prudence de la couronne.

En 1649, c'est-à-dire à l'occasion du chapitre suivant, F. Francisco fit encore parler de lui. Dans deux lettres très détaillées, l'une du 4 février destinée au souverain, l'autre du 3 mars adressée au vice-roi, les oidores passent en revue les abus de F. F. de la Fuente y Chaves, et affirment qu'il est en train de prendre ses dispositions pour que l'élection ait lieu dans une hacienda de l'ordre proche de la ville, où il aurait les coudées plus franches pour faire nommer un provincial

(1) Cf. la real cédula du 12 IV 1645 in Colección de cédulas reales dirigidas a la audiencia de Quito 1601-1660; op. cit. p. 371.

(2) Cf. une lettre du conseil municipal de Quito, 6 V 1644 (A.G.I. Quito 17).

(3) A.G.O.S.A. Aa 35.

de sa façon (1).

De fait, le chapitre réuni à la fin du mois de mars à Callo sous la surveillance de la real audiencia, fut le théâtre d'événements pour le moins étonnants. Un certain F. Juan de Escobar fut élu, mais le chapitre était à peine terminé que deux jours plus tard, un autre était constitué par les soins de F. Francisco. Un second provincial, F. Basilio de Ribera, y fut acclamé et exigea aussitôt les sceaux de la province qui avaient été remis à F. Juan de Escobar. On imagine l'imbroglio, d'autant que chacun fit appel en dénonçant l'imposture de son concurrent. Après bien des tractations, on réussit enfin à les faire mettre d'accord pour attendre la décision définitive du général (2).

Pour sa part, F. Francisco décida de partir pour l'Europe afin d'y plaider la cause de son protégé et de justifier son comportement. Le destin en ordonna de façon différente. Il mourut quelque temps plus tard à Cartagena, sans même avoir eu le temps de s'embarquer.

A propos de ce chapitre, il n'est pas inutile de préciser la chose suivante : vingt cinq ans plus tard, le procureur quiténien F. Francisco Montaña devait le rappeler dans un long mémoire, et le présenter comme un litige entre les créoles, rangés derrière F. Francisco de la Fuente y Chaves, et les Espagnols dont le candidat, F. Juan de Escobar, n'avait dû son élection qu'aux pressions exercées par les oidores (3).

Telle est donc esquissée, à grands traits, l'histoire de la province de Saint Michel de Quito. Comme on a pu le constater, rien ne semblait la disposer à devenir un des hauts lieux des combats suscités par l'alternance, bien au contraire. Depuis des décennies, les créoles, dominés par l'imposante personnalité de F. F. de la Fuente y Chaves, régnaient presque sans opposition sur la province. Les Espagnols, réduits

(1) A.N.H.Q. - P.Q. 5 doc. 198 et 199 p. 51 et 52.

(2) Cf. la lettre du vice-roi, 22 III 1650 (A.G.I. Lima 54). Sur le déroulement du chapitre de 1649, cf. A.G.O.S.A. Ff 24, f. 383-384.

(3) A.G.I. Quito 95.

à une infime minorité, ne pouvaient compter que sur l'appui fort problématique de la real audiencia. Les deux parties semblaient avoir perdu le souvenir de l'alternance de 1625 que le Conseil avait retenue. On peut même se demander si elles en avaient été informées. En fait, il va falloir attendre plus de quarante ans pour que la question de l'alternative vienne à l'ordre du jour.

L'antagonisme entre Espagnols et créoles ressurgit chez les Augustins de Quito dans la seconde moitié de la décennie 1660-1670. Dans un rapport du 15 novembre 1666 consacré à ce problème chez les Mercédaires de la région, les oidores de Quito signalent au roi que "la même chose se passe dans l'ordre de Saint Augustin" (1). En 1673, dans une lettre dont nous reparlerons, le provincial des Dominicains, F. Alonso del Páramo y Jarava, fait remonter à huit années, soit à 1665 ou 1666, les désordres causés par cette rivalité dans la province de Saint Michel.

En 1669, le chapitre des Augustins avait encore donné lieu à des problèmes. On avait vu s'affronter, en particulier, deux religieux créoles, le président du chapitre, F. Francisco Montaña, et F. Agustín Montesdoca, dont les ambitions capitulaires furent déçues. Ce dernier en avait conçu en même temps qu'un vif dépit, une haine tenace envers F. Francisco Montaña responsable, selon lui, de son échec (2).

Dans une lettre écrite au moment où arrivaient à Quito deux importantes missions dominicaine et franciscaine destinées à permettre le fonctionnement de l'alternance dans ces deux ordres, la real audiencia de Quito appela de tous ses vœux l'extension de ce système électif aux Augustins et aux Mercédaires car elle le jugeait "fort approprié". En même temps, elle réclama la venue de religieux espagnols pour ces deux

(1) A.G.I. Lima 338.

(2) Cf. les décisions du chapitre provincial de 1669 (A.G.O.S.A. Ff 24, f. 487-493) et la Petición que presentó en la audiencia de San Francisco de Quito nuestro muy reverendo Padre Maestro Fray Francisco Montaña. Madrid, 29 I 1687 (B.A.H. col. jesuitas t. CLI, doc. 16).

ordres qu'elle qualifiait de "fort dépourvus de sujets capables de les mieux gouverner" (1).

L'année 1673 devait voir le renouvellement des autorités provinciales chez les Augustins. Comme l'indiquait le définitoire de la Merci quelques jours après l'élection, tout le monde à Quito s'attendait à ce que les dissensions éclatent de nouveau à cette occasion (2). En effet, les dernières années avaient été fort troublées par diverses affaires de discipline et de rivalité (3). Au mois de septembre 1672, le provincial avait même informé les oidores de ses craintes. Il annonçait que le prochain chapitre aurait lieu à Riobamba et non à Quito comme prévu. Son but était de contrecarrer les menées d'un groupe de religieux dont il avait entrepris de réformer le comportement. Il s'agissait des frères Buenaventura de Cárdenas, Francisco Montaña, Miguel Narváez et Juan Pacheco, dont les noms allaient revenir sans cesse au premier plan de l'actualité provinciale pendant plus de vingt ans. F. Lorenzo de Morales les accusait d'avoir pris la tête d'une faction de jeunes écervelés et même de nourrir les plus noirs desseins. Leurs cellules étaient, "selon des sources dignes de foi", "remplies d'armes offensives et prohibées" (4) Ces craintes étaient-elles fondées ? N'y avait-il pas un peu d'exagération ?

Aucune de ces sombres prémonitions ne se réalisa. Le 24 juillet 1673, F. Juan Martínez de Luzurriaga fut élu sans grands problèmes, bien que, comme souvent en pareilles circonstances, les mécontents aient manifesté leur dépit.

(1) 24 III 1673 (A.G.I. Quito 95).

(2) 19 VIII 1673 (ibid.). Cf. aussi une lettre de l'évêque de Quito du 21 VIII 1673 (ibid.).

(3) Divers procès avaient opposé des religieux de la province et entraîné une cascade de sentences et d'appels aux résultats parfois contradictoires; Cf. de gros autos (A.G.O.S.A. Aa 55) et une sentence rendue contre F. F. Francisco Montaña (ibid. Ff. 24 f. 521-524).

(4) Riobamba, 7 IX 1672 (A.N.H.Q. - P.Q. 8, doc. 269, p. 132).

Pourtant, au bout de quelques mois, le feu que tout le monde sentait couver éclata. Un groupe de religieux "secoua le joug de l'obéissance", pour reprendre une expression de l'époque. Le provincial réagit aussitôt en faisant emprisonner les deux meneurs, mais ceux-ci furent bientôt libérés par leurs partisans. Ils donnèrent l'assaut aux geôles, blessèrent le gardien à coups de poignard et proférèrent des menaces de mort contre le provincial en exercice. Après s'être retranchés dans le couvent, les mutins acclamèrent F. Agustín Montesdoca dont nous avons déjà parlé (1). Ce dernier avait vu ses espérances provinciales déçues une nouvelle fois, et il avait pris ouvertement la tête de l'opposition.

En cette fin d'année 1673, tout le monde à Quito parlait de cette affaire. La plupart des documents parvenus jusqu'à nous sont d'ailleurs favorables à F. Agustín, et à ses démarches. Il avait en effet décidé de partir en Europe bien qu'il n'ait pas, et pour cause, les autorisations nécessaires de son provincial. Le plus intéressant, et le plus nouveau, dans cette affaire, était le but avoué de F. Agustín : il allait en Espagne et à Rome demander ... l'alternative !

Divers documents accompagnaient F. Agustín dans son périple. Tous, bien sûr, insistaient sur l'importance de sa mission. Les oidores rappelaient les désordres des derniers mois et soulignaient que l'alternance était "le seul remède" à tous ces maux (2). Le provincial des Prêcheurs, F. Alonso de Páramo y Jarava, et celui des Frères Mineurs, F. Pedro de Riera (3), montraient eux les bienfaits des élections alternées que leurs ordres étaient les seuls à pratiquer alors à Quito (4). Ils présentaient les déboires des Augustins comme une inqualifiable

(1) Pour le détail de ces événements, cf. une lettre du provincial de la Merci de Quito, très défavorable aux "mutins" 5 III 1674 (A.G.I. Quito 95).

(2) 8 XII 1673 (A.G.O.S.A. Aa 56 et A.G.I. Quito 95).

(3) 12 et 14 XII 1673 (ibid., ibid.). Les deux provinciaux étaient sans doute espagnols.

(4) Le provincial des Prêcheurs expliquait ainsi la position de F. Agustín : "... porque ha tocado por la experiencia, el lucimiento con que se halla oy esta Provincia de mi sagrada religión de Predicadores".

attaque de jeunes religieux inconscients contre les plus vieux et les plus respectables à l'image de F. Agustín Montesdoca dont ils soutenaient les démarches sans restriction.

Ces appuis étaient somme toute normaux. Il n'était pas étonnant que les représentants de l'autorité coloniale (les oidores) et les provinciaux de deux ordres alternantes soient en faveur de la requête de F. A. Montesdoca. Il y a plus curieux. Le chapitre de la cathédrale, et le conseil municipal de Quito (1), deux organismes d'habitude farouchement criollistas à cette époque, étaient du même avis : il fallait accorder l'alternance aux Augustins. Dans leur lettre, les cabildantes faisaient un éloge bien senti de F. Agustín, et comme preuve concrète, ils se contentaient de souligner le but de ses démarches. Sa demande de l'alternative était à leurs yeux une preuve suffisante de son sens des responsabilités et de la clarté de son jugement (2).

Tous les partisans de F. Agustín reprennent en fait les arguments développés devant eux par le nouveau champion de l'alternance. Elle apportera la paix, l'union, la quiétude, l'observance, la vertu. Grâce aux religieux espagnols que F. Agustín ramènera d'Europe, les désordres de la province ne seront bientôt plus qu'un mauvais souvenir. Cette dernière remarque en dit long, d'ailleurs sur la faiblesse numérique du groupe espagnol dans la province à ce moment (3).

(1) 19 XII 1673 (ibid, ibid) et 2 XI 1673 (A.G.O.S.A. - Aa 56).

(2) "... muestra serlo [ami de la paix] pues le lleva a los pies de Vuestra Magestad el traer algunos religiosos desos reinos con quienes los criollos alternen en el gobierno de la provincia que es el remedio más eficaz que podrá tener esta religión".

(3) A propos de l'appui de la real audiencia à F. Agustín, précisons que celui-ci était très ami du licencié D. Alonso de Castillo y Herrera. Cf. à ce sujet une lettre du définitoire augustin de Quito (4 XII 1673) et une autre de D. Alonso (8 XII 1674, ibid).

On remarquera que la province de la Merci qui s'efforçait d'empêcher l'instauration de l'alternance dans ses rangs, était, elle, très hostile à F. Agustín et à ses démarches. Cf. les lettres du définitoire, 19 VIII 1673, et du provincial, 5 III 1674 (ibid).

Tout ce bel ensemble, Espagnols et créoles confondus, pose néanmoins un problème. Comment se fait-il que F. Agustín Montesdoca, un créole, soit devenu soudain un ardent défenseur d'un système que les Hispano-américains d'une façon générale abhorraient ? Comment se fait-il qu'il ait gagné à sa cause des corps constitués qui, d'habitude, étaient eux aussi d'ardents criollistas ? Était-ce vraiment grâce aux vertus intrinsèques du système dont il se faisait désormais le défenseur ainsi que l'écrivaient ses partisans ?

Nous serons d'une opinion un peu différente. De la même façon que chez les Augustins du Nuevo Reino F. Bartolomé de Monasterio était devenu, pour des raisons toutes personnelles, un partisan de l'alternance après avoir été pendant des années son adversaire le plus acharné, tout porte à croire que la conversion de F. Agustín Montesdoca n'était pas le fruit d'une nouvelle analyse de la question sur le plan des principes. C'était plutôt un revirement opportuniste dans la lutte sans merci à laquelle se livraient depuis des années deux factions créoles.

Cela ressort d'une longue lettre rédigée par F. Joseph Basilio González au nom de F. Francisco Montaña, l'adversaire le plus décidé de F. Agustín. F. J. Basilio y montre de façon convaincante que l'alternance n'était, en fait, que l'instrument des passions rivales, puisque F. A. Montesdoca en avait été auparavant un farouche détracteur (1). On sait avec quelle prudence il faut toujours prendre ce genre d'accusations où l'on cherche plus à convaincre qu'à dire la vérité. Néanmoins, le contexte provincial nous incline à croire F. Joseph Basilio. L'alternative était devenue chez les Augustins de Quito le cheval de bataille d'une faction créole. Elle pensait gagner ainsi l'appui des autorités espagnoles, et ramener à Quito une mission de quelques frères péninsulaires,

(1) "Es constante que el tiempo que gobernó F. Agustín Montesdoca fue tan enemigo de la alternativa que siempre estorvó el que se dieran ávitos a españoles para que en ningún tiempo ubiera sugetos en quien practicarla". (A.G.I. Quito 95).

trop peu nombreux pour pouvoir assurer seuls la direction de la province, mais sur qui on pourrait compter afin de constituer une nouvelle majorité qui renverserait le parti alors au pouvoir. Puis, sous le couvert de l'alternance, les amis de F. Agustín Montesdoca et les Espagnols pourraient en toute tranquillité se passer alternativement la rhubarbe et le séné, selon un échange de bons procédés

Quelles qu'aient été les intentions véritables de chacun, la mission de F. Agustín Montesdoca en Espagne et à Rome suivit son cours. Comme on l'imagine, elle trouva une oreille attentive et le meilleur appui dans les milieux gouvernementaux de Madrid toujours soucieux de défendre les intérêts des minorités péninsulaires.

Le 13 février 1675, les Conseillers se réunirent pour examiner cette question. Dans la consulta où sont consignées leurs délibérations, ils demandèrent à la régente de faire appliquer l'alternance, de procéder au châtimement des coupables, et d'obtenir, enfin, du général l'envoi à Quito d'un visiteur qui - selon une requête expresse de F. Agustín - en aucun cas ne devrait être créole. Cinq jours plus tard, la reine ordonna à la real audiencia et à l'évêque de Quito de faire respecter l'alternative, en vertu du vieux texte de 1625 qui avait certes été retenu lors de sa parution, mais n'avait jamais été abrogé. La décision était pourtant un peu précipitée, car il fallait la confirmation du pape et l'accord du général de l'ordre. Or, du côté de ce dernier, les choses étaient plus difficiles à obtenir. L'assistant pour les provinces d'Espagne auprès du général Oliva était créole. Il s'efforçait, bien sûr, de faire traîner les choses en longueur. D'une façon générale, d'ailleurs, les créoles semblent avoir été très bien introduits dans les milieux ro-mains de l'ordre en cette fin du XVIIe siècle.

Tous ces contre-temps amenèrent bientôt les Conseillers à se pencher de nouveau sur le problème (1), mais quelques jours auparavant, le 7 août, le souverain pontife s'était décidé. Le 24 du même mois,

(1) Cf. la consulta du 21 VIII 1675 (A.G.I. Quito 3).

une patente du général et un bref du pape établirent l'alternance en bonne et due forme (1).

Faut-il préciser que les problèmes ne faisaient que commencer ? Le 7 septembre 1675, le général nomma un visiteur ainsi qu'on le lui avait demandé (2). Il s'agissait de F. Nicolás Hurtado de Ulloa de la province de Lima, mais celui-ci n'eut pas l'heur de plaire à F. Agustín Montesdoca qui voulait en fait un véritable vicaire général aux pouvoirs très étendus. Il reprochait surtout à F. Nicolás d'être créole, ce qui, de la part d'un Quiténien, est pour le moins étonnant mais logique dans ce cas précis. A deux reprises, les 13 et 25 novembre 1675 la régente essaya, mais en vain, d'obtenir satisfaction pour les demandes de F. Agustín Montesdoca (3). Elle chargea le général de prendre toutes les mesures propres à l'envoi à Quito d'une mission de religieux espagnols pour que l'alternance puisse fonctionner de façon convenable.

En fait, une guerre souterraine, certes, mais bien réelle, était en train de se livrer à Rome. Nous avons dit que les adversaires de F. Agustín Montesdoca y jouissaient d'appuis sérieux. Leur procureur, F. Joseph de la Concha, en particulier, s'était gagné les bonnes grâces de l'assistant pour les provinces d'Espagne (4).

Vers cette époque, on voit aussi revenir au premier plan un personnage dont nous avons déjà parlé, F. Francisco Montaña, le plus farouche ennemi de F. Agustín Montesdoca. Paré du titre de procureur général de la province de Saint Michel de Quito, F. Francisco allait être pendant des décennies l'adversaire le plus résolu de toute forme d'alternance et le porte-parole infatigable de sa cause.

(1) A.G.I. Quito 95.

(2) A.G.I. Quito 3.

(3) A.G.I. Quito 95.

(4) Cf. à ce sujet une lettre à l'ambassadeur à Rome du 12 IX 1675 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. II f. 7r-10v).

Dans un long mémoire examiné par les Conseillers le 26 novembre 1675, il dénonce avec la dernière énergie les textes remettant en vigueur la vieille alternative de 1625 (1). F. F. Montaña n'hésite pas à affirmer que cette décision est entachée de nombreux vices (2). Il démontre qu'elle n'a aucune raison d'être, car la concorde la plus parfaite règne à Quito entre les deux "nations" espagnole et créole (3). F. Francisco insiste aussi sur un fait fort important, puisqu'il empêche, à lui seul, le bon fonctionnement de ladite alternance : les frères métropolitains ne sont plus que deux ou trois dans toute la province, paraît-il, à pouvoir prétendre au définitoire, et encore faudrait-il une dispense à l'un d'eux. Or, pour occuper la moitié des offices capitulaires à chaque élection comme le stipulent les patentes, il faudrait au minimum 32 religieux, les réélections immédiates étant interdites. Dans une autre lettre rédigée sous sa dictée par F. Joseph Basil González, F. Francisco Montaña ajoute que la province ne peut faire venir des religieux d'Europe, le mauvais état de ses finances le lui interdisant (4). Même en recrutant quelques frères dans les provinces avoisinantes, celle de Quito n'arrivera pas, dit-il, à trouver le personnel espagnol nécessaire au seul définitoire. Enfin, F. F. Montaña prédit bien des difficultés juridiques, en chicanant sur la véritable nationalité des frères portugais de la province. Sont-ils étrangers, étant donné que le Portugal a recouvré son indépendance en 1640 ? Peut-on les considérer comme des sujets européens du roi d'Espagne ?

(1) A.G.I. Quito 95.

(2) "con notorios vicios de obxreción y subprreción ...".

(3) "... es constante y manifiesta la unión con que viven y an vivido estas dos naciones más de 30 años a".

(4) "... se halla tan empeñada que no tiene ni aun lo necessario para el sustento de los religiosos ..."

N'est-ce pas en cette qualité qu'ils sont venus dans la province à une époque où le souverain de Madrid était encore leur suzerain ? D'autre part, où classer les Canariens ? Jusqu'à une date récente, ils ont dépendu des provinces de métropole, mais constituent maintenant une entité autonome dans leur archipel.

F. Agustín Montesdoca répliqua aussitôt en démontant l'argumentation de son adversaire dont il mettait d'ailleurs en doute le titre de procureur général. Il réfuta, bien entendu, les arguments numériques donnés par F. Francisco Montaña, et dressa une liste nominale des huit frères espagnols de la province. Il expliqua une fois de plus la nécessité de l'alternance par l'impérieux besoin de réforme des couvents quiténiens. S'il était partisan de l'alternative, en dépit de ses origines créoles, c'était, précisa-t-il, uniquement par sens du devoir. Enfin, F. Agustín indiqua que si l'argent manquait pour financer le voyage des missionnaires nécessaires, le Conseil n'avait qu'à puiser dans les sommes importantes amenées en fraude par F. Francisco Montaña (1).

Le 27 novembre 1675, la régente pressa le général des Augustins de tout mettre en oeuvre pour faire passer l'alternance du stade des souhaits à celui de la réalité (2). Le général répondit un peu plus tard en faisant valoir que l'alternative appliquée à tous les postes capitulaires allait entraîner des frais énormes puisqu'elle exigeait la présence à Quito d'une cinquantaine de frères métropolitains. Il fallait au moins 44 personnes, d'après lui, pour occuper sans réélection immédiate les 22 offices que leur "nation" se voyait réserver. En effet, après les démarches instantes de F. Agustín Montesdoca, il avait été précisé que même les offices de prieur seraient soumis à l'alternance,

(1) A.G.I. Quito 95.

(2) Ibid.

mais à la suite des interventions de F. Francisco Montaña, elle fut bientôt réduite aux seules fonctions de provincial, définiteurs et visiteurs comme dans la province de Lima (1).

C'était un épisode de plus dans la controverse entre F. Agustín et F. Francisco. Elle prenait des tours parfois inattendus. Les deux adversaires se renvoyaient sans cesse la balle. F. A. Montesdoca pressait la couronne de faire appliquer sans délai l'alternance dès le prochain chapitre de juillet 1677. Lorsqu'on le mettait en demeure de trouver l'argent nécessaire à l'équipement de la mission des frères métropolitains, il se retournait vers F. F. Montaña, détenteur de sommes fournies par la province, mais F. Francisco refusait avec obstination (2). Ce chassé croisé incessant excédait les autorités espagnoles. Il semble bien que les autorités romaines de l'ordre en jouaient pour ne point hâter les choses. Les deux champions s'accusaient aussi l'un l'autre dans des lettres vengeresses. F. Agustín était qualifié de "tracasier", F. Francisco de "profanateur de clôture", de "scélérat" et d'autres amabilités de ce genre.

Dans une lettre adressée par le nouveau provincial augustin de Quito, on trouvait aussi un portrait fort étonnant de F. F. Montaña. Son audience auprès des responsables quiténiens de l'ordre était donc à ce moment-là fort réduite, mais dans la même missive on peut lire qu'il jouissait de solides appuis locaux, en particulier auprès de l'ancien corregidor de Riobamba, D. Lucas de Segura. Grâce à une intervention de D. Alvaro de Ibarra, le vice-roi de Lemos aurait même été

(1) Cf. les instructions données au président et à l'évêque de Quito le 26 III 1676 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. II f. 50_v-54_r). Pour un historique des accommodements successifs apportés à cette alternative, cf. la bulle du 19 VII 1677 et les commentaires de J. Hermáez op. cit. t. I p. 590-591. Pour le texte définitif du 24 III 1678, cf. B.A.H. col. Jesuitas, t. CLI, f. 207-210.

(2) Cf. la lettre du général en date du 7 II 1677 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. II f. 79_r-79_v). Pour les péripéties romaines entre F. Francisco et F. Agustín, cf. A.G.I. Indiferente general 2858, lib. 4 passim).

gagné à sa cause (1) ...

Il est bien sûr difficile de vérifier de telles affirmations. En tout cas, il ne fait aucun doute qu'à Rome, F. Francisco sut fort bien mener sa barque. Les lenteurs de la bureaucratie de l'ordre, les réticences manifestes du général, provenaient sans doute de ses interventions. A plusieurs reprises au cours de l'été 1680, un Augustin espagnol de la province de Lima, F. Juan de Soto Marroquín, avertit la couronne des manoeuvres et des accointances du procureur quiténien (2).

A la fin du mois de septembre, le 24, F. Juan écrivit une nouvelle fois, horrifié à l'annonce de la nouvelle qu'il venait d'apprendre : F. Francisco Montaña avait été nommé président du futur chapitre de Quito et visiteur général de la province. C'était mettre le loup dans la bergerie :

"Es enemigo declarado de los nacidos en España y de las alternativas/.../y habiéndose de ejecutar la alternatiba de Quito en el capítulo provincial futuro por mandato de Vuestra Magestad ¿ Qué obrará un sujeto criollo oon mano de Presidente y Visitador general ? (3)

F. Juan de Soto expliquait cette promotion par les grosses sommes que F. F. Montaña avait su répartir avec une générosité calculée. Les rumeurs faisaient état d'une quinzaine de milliers de pesos

Quelques mois plus tard, le Conseil refusa le paso regio à la patente qui nommait F. Francisco d'autant que, dans l'intervalle, F. F. Montaña s'était fait octroyer le titre de commissaire général. Chez les Augustins c'était une innovation, une innovation redoutable,

(1) Sur cette question cf. une real cédula au vice-roi, Madrid, 10 X 1674, (A.G.I. Quito 210) et la réponse du nouveau vice-roi, le comte de Castellar, 1 IX 1676 (A.G.I. Lima 76).

(2) Lettres des 7 VII et 15 IX 1680 (A.G.I. Lima 341).

(3) Ibid.

étant donné l'étendue des pouvoirs d'un commissaire général (1). Par mesure de précaution, et sans doute pour tenter de fléchir les autorités espagnoles, F. Francisco avait aussi obtenu du général une patente lui laissant la possibilité de nommer n'importe quel religieux espagnol dans la charge de provincial. C'était un piège dans lequel les Conseillers n'étaient pas tombés.

Mais laissons les péripéties romaines pour voir ce qui se passait à Quito. La visite de F. Nicolás Hurtado de Ulloa avait provoqué quelques remous. Le procureur général de la province, F. Lorenzo González, avait réuni contre F. Nicolás une quarantaine de signatures de frères. Que lui reprochait-on ? D'avoir amené avec lui un religieux péruvien, donc créole, un certain F. Miguel Boller né au Callao. De façon assez curieuse, l'arrivée de F. Miguel entraîna une levée de boucliers. Les frères Quiténiens se souvinrent que leur chapitre de 1663 avait refusé aux Augustins du Pérou la possibilité d'être intégrés à la province de Quito en arguant de vieilles inimitiés régionales. Était-ce la conséquence d'une rivalité entre Quito et Lima ? Sans doute, mais dans ce cas précis, il y avait autre chose. Le visiteur - lui aussi liménien - était arrivé accompagné de six religieux, espagnols ceux-là, qui devaient participer à l'alternance. Par le biais des critiques faites au Péruvien Miguel Boller, n'étaient-ce pas les six Espagnols que l'on visait ? (2).

La situation interne de la province avait aussi évolué. Lors du chapitre de 1681, F. Pedro Pacheco avait été élu provincial. Une lettre signée par 35 frères se plaisait à souligner ses mérites (3). Quelques jours plus tard, un rapport de la real audiencia nous informe

(1) 18 III 1681 (A.G.I. Quito 95).

(2) Sur cette visite et les réactions des frères quiténiens, cf. un gros expediente du 14 III 1678 (A.N.H.Q. - religiosos 2).

(3) 13 VIII 1681 (A.G.I. Quito 101).

que le chapitre s'était déroulé "dans la paix et la quiétude"(1). Malgré ces bons renseignements, le général fit savoir au Conseil, le 28 mars 1683, qu'il avait décidé de casser l'élection de F. Pedro Pacheco et de nommer à sa place ... F. Francisco Montaña (2). Ses raisons ne vinrent que beaucoup plus tard.

"F. Pedro Pacheco /.../ es fraile /.../ de muy pocas letras y dado al juego con escándalo /.../ viviendo con gran profanidad así en el bestir como en las alajas de su celda que dicen valen más de 20 000 pesos y que tiene colgadura de cama de grana guarnacida de puntas con otras profanidades semejantes" (3).

Rien dans ses accusations contre F. Pedro n'est étayé sur des preuves. On devine sans peine l'identité de l'informateur ...

Pour comprendre tous les dessous de cette affaire, il faut préciser qu'à l'occasion d'un provincialat précédent, F. Pedro Pacheco avait été amené à prendre des sanctions contre F. Francisco Montaña. Il l'avait même fait emprisonner jusqu'à ce qu'il s'évade ... F. Pedro Pacheco avait aussi contre lui un certain nombre de faits. D'abord, d'autres sources semblent confirmer, au moins en partie, les accusations du général, mais était-il seul à contrevenir ainsi à la règle ? On ne le jurerait pas. D'autre part, si son élection s'était déroulée dans le calme, elle n'avait pas été pour autant régulière. En effet, aux termes des constitutions, il ne pouvait être élu à ce moment-là aux fonctions de provincial. D'ailleurs, ses procureurs, F. Joseph de Zuleta Reales et F. Bernardo Colorado devaient user de beaucoup d'arguments pour justifier cette grave entorse aux règlements (4). Fort de tout cela, deux ans plus tard, le général confirma l'annulation de l'élection de F. Pedro Pacheco, et il décida d'envoyer sur place

(1) 20 VIII 1681 (ibid.).

(2) ibid.

(3) 4 V 1683(ibid.).

(4) Cf. la longue lettre du premier nommé, examinée par le Conseil le 21 V 1683 (A.G.I. Quito 101).

F. Francisco Montaña en qualité de visiteur cette fois (1).

Dès son arrivée à Quito, les événements se précipitèrent. Le nouveau visiteur déchu F. Pedro Pacheco de tous ses droits (2) et, lors du chapitre suivant, le 24 juillet 1685, F. Francisco Montaña fut élu provincial à sa place ...!

Faut-il préciser que le désordre et la confusion étaient à leur comble ? F. Pedro Pacheco errait maintenant, tel un proscrit, de hacienda en hacienda, sans oser revenir à Quito. Le chapitre du 24 juillet 1685 avait coupé la province en deux.

F. Francisco Montaña et les définiteurs élus avec lui firent part des conditions dramatiques dans lesquelles s'était effectué le scrutin (3). Ils accusèrent bien entendu leurs adversaires d'en être les seuls responsables. Cependant, 55 religieux de la province adressèrent au souverain une longue lettre où ils se rangeaient derrière F. Pedro Pacheco et dénonçaient les pratiques tyranniques, nous dirions aujourd'hui dictatoriales, de F. Francisco Montaña (4).

Et l'alternance dans tout cela ? On n'en parlait plus guère, sauf le président de la real audiencia, pour faire remarquer que, de toute façon, la paix ne pourrait être ramenée que par l'arrivée d'un fort contingent de "sujets observants des royaumes d'Espagne" ...

Il faut dire que la fin de l'année 1685 avait donné une nouvelle tournure aux événements.

(1) 5 VI 1683 (ibid).

(2) F. F. Montaña instruisit aussitôt le procès de F. Pedro Pacheco et retint contre lui 41 chefs d'accusation. Cf. les Cargos que resultan de la visita general de moribus et vita de este convento de Nuestro Padre San Agustín de Quito contra la persona de el Padre Maestro Fr. Pedro Pacheco, Quito, 17 IX 1685 (ibid).

Sur les abus de F. F. Montaña dès son arrivée à Quito, cf. une lettre de F. Manuel de Vieira y Silva examinée par le Conseil le 28 II 1686 (ibid).

(3) 10 XII 1685 (ibid).

(4) 3 I 1686 (ibid).

Le 12 novembre, à six heures du soir, au moment où la nuit tombait, un groupe de religieux marcha sur le couvent où résidait F. Francisco Montañó. Parmi eux, on reconnaissait des personnages connus, F. Juan Martínez de Luzurriaga, l'ancien provincial de 1673, F. Agustín Rodríguez, qui dans le passé avait eu lui aussi maille à partir avec F. Francisco Montañó, et surtout F. Agustín Montedoca. Notons au passage qu'après avoir combattu F. Juan Martínez de Luzurriaga, il était maintenant son allié.

La troupe tenta d'investir le couvent. Il y eut bientôt une bataille en règle entre les assiégeants et les fidèles du provincial. Les premiers étaient venus avec des intentions manifestes puisqu'ils étaient tous armés. Leur chef, F. Juan Martínez de Luzurriaga, brandissait, paraît-il, un impressionnant cimenterre. On se rendit même compte, bientôt, qu'ils étaient aidés dans l'opération par un groupe de laïcs portant épées et carabines.

F. Francisco Montañó était pourtant bien gardé. Craignant sans doute quelque éclat de ce genre, il avait demandé et obtenu de la real audiencia la protection d'une escouade de soldats. En pure perte, ceux-ci durent battre en retraite devant la fougue des attaquants et emmenèrent avec eux le prieur provincial et 14 religieux qui lui restaient fidèles.

Les mutins, maîtres de la place, allèrent saccager sa cellule, éparpillèrent ses papiers ou les détruisirent, crièrent "mort au tyran" et "proférèrent d'autres insultes". Toute opposition ayant disparu, F. Juan Martínez de Luzurriaga réunit un chapitre bien sûr incomplet. Sans doute au vu de ses qualités de meneur d'hommes, il fut proclamé provincial (1)..

Cinq mois de discussions interminables et de tractations furent nécessaires pour que les "séditieux" consentent enfin à reconnaître

(1) Pour ces événements, cf. de nombreux documents in A.G.I. Quito 100 et le récit très favorable à F. F. Montañó qu'en donne son procureur F. Felipe de Zamora (B.A.H. col. Jesuitas, t. CLI, doc. 17). Pour les griefs des "mutins", cf. une lettre d'Ibarra en date du 9 I 1685 (A.G.I. Quito 101).

de nouveau l'autorité de F. Francisco Montaña qui, pendant toute cette période, avait vécu terré dans le couvent de Saint Dominique.

La cérémonie d'allégeance eut lieu le Mercredi Saint 1686, mais dans une telle ambiance, qu'aussitôt après, F. Francisco fort inquiet, retourna chez les Prêcheurs où il se sentait plus à l'abri que dans une communauté dont il était le provincial.

Malgré toutes ces péripéties déjà fort étonnantes, on était loin du dénouement. Quelque temps plus tard, quatre jeunes frères décidèrent d'aller donner une leçon à l'oidor D. Matías Lagúnez qui ne cachait pas ses sympathies pour F. Francisco Montaña. Ils allèrent le trouver chez lui, et entamèrent une discussion anodine. Au moment de partir, l'un d'eux prit soudain l'oidor par les cheveux et le gifla proprement. Fou de rage, le vieil homme les suivit en courant dans la rue, précédé d'un page qui l'éclairait d'une torche. D. Matías n'était pas au bout de ses peines. Alors qu'il croyait rattraper ses agresseurs, près du couvent de Saint Augustin, au coin d'une rue, un frère masqué lui asséna un coup de bâton tel que la poursuite s'arrêta là, tandis que les cloches de Saint Augustin se mettaient à sonner le tocsin. Les Quiténiens ameutés eurent ainsi tout le loisir de contempler et de commenter les mésaventures de l'oidor dont on imagine la honte et le courroux.

Après avoir essayé, mais en vain, de se faire livrer tous les coupables, le président de la real audiencia décida d'en finir. Il rassembla une troupe et encercla le couvent le 18 septembre. Les religieux, armés et prêts à soutenir un long siège, répliquèrent par des jets de pierres et de briques, si bien que le président dut donner l'ordre aux soldats de détruire la porte du couvent à coups d'arquebuse. Il fit même amener un canon pierrier qui allait bombarder le couvent, lorsqu'un frère montra le Saint Sacrement à une fenêtre, ce qui eut pour effet d'arrêter les hostilités.

Après cet armistice inattendu, les religieux assiégés se rendirent, au grand dépit de l'oidor Matías Lagúnez qui, pour venger son

honneur, se proposait d'escalader le mur d'enceinte, l'épée à la main.

Quelque temps plus tard, les frères du couvent de Saint Augustin, y compris ceux qui avaient été "emprisonnés" chez les Franciscains et les Jésuites, abandonnèrent une nuit leurs cellules et s'en furent dans une hacienda du páramo de Cajas où ils proclamèrent de nouveau provincial F. Juan Martínez de Luzurriaga. Ils devaient rester vingt mois dans une sorte d'exil volontaire et hautain dont la durée s'explique aisément. On ne tenait pas à aller déloger des religieux aussi décidés à ne point céder. Si l'on en croit F. Francisco Montaña, ils étaient "chargés d'armes à feu et d'armes blanches" (1).

Cette suite de rebondissements ne pouvait laisser indifférente la couronne qui avait vu malmener en toute impunité un de ses représentants, ni le général de l'ordre dont les décisions avaient été bafouées en public et à plusieurs reprises.

Le 24 juillet 1687, il fut décidé d'exiler les meneurs en Catalogne (F. P. Pacheco), en Castille (F. Manuel Vieira), en Andalousie (F. Juan Martínez de Luzurriaga) et en Aragon (F. Agustín Montesdoca) (2). Le roi et ses conseillers furent d'avis d'être plus sévères. Après avoir étudié l'affaire dans toutes ses implications, ils pensèrent supprimer la province ou envoyer sur place une vingtaine de religieux espagnols (3). Un peu plus tard, le 30 novembre 1689, une cédula ordonna d'exiler

(1) Sur ces événements qui suscitèrent, on le devine, une abondante littérature, on peut consulter une consulta de 33 f. dont les délibérations s'échelonnèrent du 22 V au 3 VIII 1687 (A.G.I. Quito 4), une longue lettre du président D. Lope Antonio de Munibe, Quito, 28 II 1687 (A.G.I. Quito 101 et 197), de longs rapports très détaillés in A.E.E.S.S. leg. 141, et les autos sobre los disturbios de los religiosos de San Agustín remitidos por el presidente de aquella audiencia año de 1687 (A.G.I. Quito 197). Cf. aussi une lettre de F. F. Montaña en date du 16 III 1687 (A.G.I. Quito 199).

(2) A.G.I. Quito 100.

(3) Cf. la consulta citée à la note 1.

21 Augustins impliqués dans l'affaire Lagúnez. C'était une décision maladroite car inapplicable. On avait déjà eu toutes les peines du monde à retrouver les meneurs qui jouissaient de façon manifeste de complicités locales (1).

Ils finirent par quitter la province, non sans que de nombreuses interventions aient suggéré au souverain de faire preuve de clémence à leur égard. L'évêque de Quito, les définitoires dominicain et franciscain demandèrent leur grâce, ainsi, d'ailleurs, qu'une quinzaine de religieux augustins parmi lesquels figurait F. Francisco Montaña (2). Pour sa part, le provincial fit savoir qu'il était tout à fait impossible de débarrasser la province des 29 fauteurs de trouble qu'une cédula du 11 février 1690, renchérissant sur celle du 30 novembre 1689, lui avait ordonné d'exiler à vie en Espagne (3).

Et l'alternance dans tout cela ? On a dit tout à l'heure qu'elle avait cessé d'être le centre des préoccupations pendant des années. Pourtant l'idée n'avait pas disparu.

L'attitude des partisans de F. Francisco Montaña sur la question semble, de prime abord, avoir évolué de façon sensible. Leur procureur à Rome, F. Felipe de Zamora, avait été de tout temps adversaire de l'alternative. Or, dans une lettre sans date, il indique qu'en 1689 il avait convaincu le Conseil des Indes d'envoyer à Quito une mission de six religieux métropolitains pour la faire appliquer. F. Felipe de

(1) Cf. une lettre de l'évêque racontant les difficultés pour retrouver les meneurs, 5 XI 1690 (A.G.I. Quito 100). Pour avoir une idée des pressions qui, pendant des années, avaient été exercées pour salir F. Pedro Pacheco, cf. celles révélées devant notaire par D. Antonio Verzossa, 27 VI 1689, et D. Diego Melián de Betancur, 6 VII 1689 (A.G.I. Quito 101).

(2) Cf. la lettre de l'évêque de Quito sur leur départ, 28 III 1691 (A.G.I. Quito 100). Pour les lettres des définitoires (28 V et 24 IX 1690) et celle des religieux augustins (4 III 1690) : ibid.

(3) A.G.I. Quito 101.

Zamora avait-il changé d'avis ? Rien n'est moins sûr. Il ne pouvait ignorer les difficultés extrêmes que la couronne rencontrait dans les domaines les plus divers, chaque fois qu'elle voulait mettre sur pied une expédition de ce genre. La proposition de F. Felipe ne l'engageait pas à grand chose et, de fait, elle était restée lettre morte dans la mesure où il avait été impossible de trouver les fonds nécessaires (1). Le parti de F. Francisco Montaña avait fait un geste qu'il savait à l'avance sans portée réelle, mais qui pouvait, peut-être, lui valoir les bonnes grâces des autorités espagnoles.

Sur place, c'est-à-dire à Quito, on retrouve la même duplicité. Le vice-roi du moment, le duc de la Palata, avait constaté que tous les problèmes de la province venaient en fait de luttes d'intérêt en fin de compte peu honorables, surtout chez des religieux (2). Aussi, il avait oeuvré pour que, lors du chapitre suivant, le nouveau provincial soit choisi en dehors de la province. Il voulait renvoyer en quelque sorte dos à dos les partis en présence et revenir ainsi à une vie capitulaire normale. Or, que se passa-t-il ?

Le 23 juillet 1689, le chapitre se réunit. Il décida, en accord avec certaines dispositions des constitutions provinciales, de déléguer ses votes à deux de ses membres, et de leur confier le choix du futur provincial. C'était, bien sûr, une concession d'une extrême importance. Les deux religieux qui se virent investir de ce redoutable honneur furent F. Buenaventura de Cárdenas, prieur du couvent de Riobamba, et F. Francisco Montaña qui choisirent un créole de la province de Lima, F. Martín de Yxar (3). On imagine que F. Francisco et F. Buenaventura

(1) A.G.I. Quito 100.

(2) "Todo lo ocasiona el interés, porque tiene la province dos haziendas muy pingües y se enriquezen con ellas los Prelados, y a este fin se introduce la negociación en los capítulos" 26 IX 1687 (A.G.I. Quito 101). Cf. aussi sa lettre du 23 VI 1689 (A.G.I. Quito 100).

(3) Sur ce chapitre, cf. une lettre de l'évêque de Quito 5 XI 1690 (*ibid*), une autre des religieux de la province, 12 VI 1690 (*ibid*), et surtout les actes du chapitre (A.G.O.S.A. Ff. 34, f. 241-254). Pour la délégation de vote cf. f. 242.

n'avaient pas dû se décider en faveur de F. Martín sans de sérieuses garanties. En réalité, le pouvoir provincial n'allait pas changer de mains, ou, du moins, cela était à craindre. D'ailleurs, les capitulaires confièrent aussi aux deux grands électeurs le soin de présider aux destinées de la province en attendant l'arrivée de F. Martín de Yxar, ce qui promettait d'être long puisque celui-ci se trouvait à Lima (1).

Un détail fort révélateur indiquera bien l'atmosphère des communautés augustines de la région à cette époque. Le 9 septembre 1690, 6 religieux éminents de la province écrivirent à la real audiencia, pour porter à sa connaissance toute une série de faits dont F. Francisco Montaña se rendait coupable : pressions, restrictions de liberté, etc... Ils l'accusaient aussi d'emmagasiner des armes au vu et au su de tous :

"... muchos géneros de armas de fuego, caravinas, trabucos, pistolas, escopetas y otras armas como son espadas, alfanjes, chuzos, rejonas, rodela, cotas, coletes, mallas, piedras, balas y pólvora, la qual hace secar en público al sol para que esté enjuta y buena, prestando este aparato de armas con el color de que le quieren invadir el convento, siendo assí que lo hace sólo con intención de atemorizar con este medio a los vocales para que le asistan al dictamen de dar sus votos en dicha elección de provincial a persona de su dictamen y de su afecto, o para reelegir en el officio de provincial como es público y notorio, pública voz y fama, porque aunque a muchos de los vocales los ha criado e instituido de su afecto, reconociendo éstos no ser conveniente a la paz de la provincia, unión y pacificación de ella el proseguir en el dictamen que les impuso quando los crió en vocales, teme que le falten y por este rezelo se vale de las armas que son tan contrarias al pacífico y quieto estado religioso que professamos..." (2)

N'y avait-il pas quelque exagération ? Le pouvoir peut-être chancelant de F. Francisco avait-il vraiment recours à de telles extrémités, à de pareilles méthodes d'intimidation ?

Nous verserons simplement au dossier les faits suivants : dix mois auparavant, au moment du chapitre, les adversaires de F. F. Montaña s'étaient déjà plaints de la chose à la real audiencia. Elle avait

(1) ibid. f. 246_v.

(2) A. N. H. Q. - religiosos 4.

dépêché sur place, au couvent, le corregidor de Quito. Lors de sa perquisition, il n'avait trouvé aucune arme, sauf dans la cellule de F. Francisco. Dans une lettre du 15 juillet 1689, celui-ci le reconnaissait. Depuis la mésaventure de Matías Lagúnez et "les rébellions passées", il avouait être toujours armé. De son propre aveu, il indiquait que le corregidor avait trouvé dans sa cellule ; quatre carabines, une escopette, trois halberdes et trois épées dont une "pendue au chevet du lit" ... (1).

La duplicité du chapitre de 1689 apparaît aussi sur un autre point : celui de l'alternance. Son principe fut admis de façon solennelle, ce qui était nouveau et se situait bien dans le sens du changement d'attitude signalé tout à l'heure chez F. Felipe de Zamora. Cependant, sur le point précis de l'application de la bulle d'Innocent XI, les partisans de F. Francisco Montaña devinrent tout à coup moins nets. Ils jurèrent de la rendre effective "dès qu'il y aurait assez de sujets de la nation d'Espagne pour la pratiquer" (2). Comme par ailleurs, il ne restait plus alors selon eux qu'un seul métropolitain susceptible d'être élu provincial, F. Jacinto Moreno, là aussi la promesse n'engageait pas à grand chose dans l'immédiat. Enfin, le chapitre terminait en demandant à la couronne d'envoyer d'Espagne les religieux nécessaires au bon fonctionnement de l'alternance (3). Décidément, F. Francisco Montaña ne manquait pas d'humour.

Le nouveau provincial, F. Martín de Yxar, fut loin d'apporter à Quito tout l'apaisement escompté. Un religieux de la province de Lima, F. Juan de Ocampo, réunit une trentaine de signatures pour stigmatiser son comportement, son amour du jeu, son manque d'observance, et dire

(1) ibid.

(2) "Ytem, dijeron que admitían y admitieron y de nuevo, si necesario, recevían y recevieron la Bula y Patente de alternativa despachada por la Santidad de Nuestro Muy Santo Padre Inocencio undécimo ..."

(A.G.O.S.A. Ff 34, actes du chapitre de 1689 § 11).

(3) "... deseando se entable y practique la dicha alternativa por lo mucho que conviene, han hecho repetidas ynstancias a su Magestad, que Dios guarde, embie a esta provincia sujetos de España para el effecto" (ibid. f. 250_v).

que la province courait à sa perte. Tous ceux qui avaient trempé dans l'affront fait à Matías Lagúnez et s'étaient opposés aux soldats lors du siège de leur couvent, étaient devenus de chauds partisans du nouveau provincial, dans l'espoir d'échapper à l'exil qui leur était promis par plusieurs cédulas. F. Juan de Ocampo et ses amis estimaient que le seul moyen de remettre enfin de l'ordre dans les communautés augustines de la région était l'alternance. Ils demandaient, en conséquence, son application dans les meilleurs délais. Pour ce faire, ils reconnaissaient que la venue de frères espagnols était absolument indispensable, ainsi que l'envoi d'un visiteur qui resterait huit années dans la province (1).

En 1693, un nouveau chapitre eut lieu. Il n'y fut guère question de l'alternative. Le provincial élu fut F. Buenventura de Cárdenas qui, quatre ans plus tôt, avait partagé avec F. Francisco Montaña le privilège de choisir F. Martín de Yxar (2). En fait, le règne de F. Francisco se poursuivait par personne interposée. Si le rôle quiténien de ce dernier ne semble plus avoir suscité de controverses, il continuait néanmoins à chicaner à Rome par l'intermédiaire d'un procureur. Pendant quelques années encore, on allait entendre parler de lui dans l'entourage du général de l'ordre (3).

En 1697, la province de Quito demanda de nouveau des frères espagnols afin de pratiquer l'alternance et, en attendant, se déclara dans l'impossibilité d'obéir aux bulles d'Innocent XI. C'était en fait la répétition de ce qui avait été dit lors du chapitre de 1689 (4). Le général

(1) Cf. les lettres des 4 II et 2 IV 1691 (A.G.I. Quito 100).

(2) Cf. les actes du chapitre (A.G.O.S.A. Ff 34, f. 258 sq).

(3) Cf. un certain nombre de lettres de l'ambassadeur à Rome de la fin de l'année 1691 (A.G.I. Quito 100).

(4) Ces indications sont données par un dossier intitulé Compendio de las razones por las quales no está obligada esta Provincia a observar la alternativa du P. F. Nicolás de Cisneros (A.G.O.S.A. Aa 56 et A.N.H.Q. - religiosos 1).

approuva cette décision par une patente du 1er avril 1699, approbation toute formelle. En effet, comment pouvait-il en être autrement ? Comment obliger une province à réserver des places du définitoire à des religieux qui n'existaient pas ?

Par la suite, la question de l'alternance disparut de nouveau de l'horizon provincial pendant près de vingt ans, mais il était dit qu'elle referait périodiquement surface. En 1718, les difficultés surgirent de nouveau. Un candidat espagnol, F. Antonio Sandín, ne recueillit que 4 voix, un candidat créole 15, mais en vertu du principe de l'alternance, F. Antonio Sandín estima qu'il devait être élu malgré les protestations du candidat quiténien ... (1). Un peu plus tard, profitant de la présence du vice-roi à Guayaquil, deux religieux, F. Marcial Segarra, et F. Diego Galíndez allèrent demander au représentant royal de faire respecter l'alternance. L'affaire fut portée devant l'audiencia de Lima, mais au vu des documents alors produits, il apparut sans équivoque qu'il aurait fallu faire venir un fort contingent de religieux métropolitains pour la rendre effective. Comme par le passé, cette demande obéissait à des calculs de politique provinciale, et était conçue comme le moyen de régler certains différends de personnes en dehors de tout problème national (2).

*

*

*

(1) Ibid.

(2) Cf. trois gros testimonios de autos de 191, 260 et 419 folios concernant les appels devant le vice-roi et la real audiencia de Lima en 1720 et 1721 (A.G.O.S.A. Aa 56 et 57).

Un point mérite, en effet, d'être signalé. Dans son Historia general de la república del Ecuador, Federico González Suárez indique (t. III, lib. III, cap. XVI) que F. Pedro Pacheco était un des frères "traidos espresamente para sostener la alternativa en las prelacías entre criollos y españoles", laissant entendre que l'on se trouvait somme toute en face d'un affrontement traditionnel entre les deux "nations" espagnole et créole. Il n'en est rien. F. Pedro Pacheco était un créole de Loja. Plusieurs documents l'attestent de façon formelle (A.G.I. Quito 101). Dans cette affaire, les créoles étaient seuls en présence.

Aussi bien à Bogota qu'à Quito, plus d'un demi siècle de crises n'aboutissait à rien, du moins si l'on s'en tient aux buts poursuivis par les métropolitains. La volonté d'appliquer de façon aveugle une politique de limitation du "pouvoir" créole par le biais de l'alternance se soldait par un échec déjà inscrit dans les faits, ou, plutôt, dans les chiffres, avant même le milieu du XVIIe siècle. Tout cela, au fond, n'avait servi qu'à exacerber les passions des Hispano-américains, à leur faire sentir mieux encore la dépendance à laquelle l'Espagne entendait les soumettre.

Presque caricaturales en raison de l'extrême faiblesse des effectifs espagnols concernés, ces deux affaires sont aussi révélatrices de la capacité d'autonomie des ordres en Amérique. En effet, grâce à une lutte opiniâtre et au moyen de tactiques fluctuantes, ils réussirent, dans les deux cas, à tenir la couronne en échec.

Le second exemple, celui des Augustins de Quito, montre aussi que les conflits d'alternance pouvaient recouvrir des réalités bien différentes. Vidée de son sens et de sa substance en raison même de la quasi-inexistence du groupe espagnol, l'alternative pouvait devenir un simple prétexte conjoncturel, un alibi pour certains groupes qui se disputaient la direction des provinces.

CHAPITRE II

LES CREOLES DEFENSEURS DE L'ALTERNANCE ?

On a coutume de considérer l'alternative comme un moyen imaginé par les religieux métropolitains afin de faire obstacle aux majorités créoles qui, à des degrés divers et à des dates différentes, apparaissent dans les provinces américaines.

Ainsi, R. Vargas Ugarte écrit :

"Si bien se considera, la alternativa la impuso el partido español, pues sintiéndose cada día más débil, escogió este medio para no ser totalmente desplazado en las elecciones" (1).

Les exemples déjà étudiés, ceux dont nous serons amené à traiter, le confirment, dans l'ensemble.

Les perversions de l'alternance examinées dans le chapitre précédent ne sont, en quelque sorte, que l'utilisation, poussée jusqu'au

(1) Historia de la Iglesia en el Perú, op. cit. t. III p. 122 .

paradoxe et à la caricature, du principe général à des fins partisans.

Pourtant, on peut citer des cas où il y eut à l'origine une initiative créole sincère et dépourvue d'arrière-pensées en faveur de ce système électif. Dans la vice-royauté de Lima, il s'agit des Dominicains de Nouvelle Grenade et des Mercédaire de Quito. Au tout début du XVII^e siècle, on se souvient qu'il en avait été parfois de même en Nouvelle Espagne. Plus tard, dans d'autres régions de l'Empire, aux Philippines et au Guatemala, nous aurons l'occasion d'étudier d'une manière plus rapide des exemples de ce type.

*

*

*

A - LES DOMINICAINS DE NOUVELLE GRENADE (1630-1643).

Dans un chapitre antérieur, il nous a été donné de voir que la province dominicaine du Nuevo Reino avait connu de très bonne heure bien des vicissitudes. En 1611, la venue du visiteur, F. Alonso de Armería, ses actions aussi précipitées que partisans, avaient alors beaucoup contribué à exacerber les oppositions.

Dans les années qui suivirent, les difficultés semblent s'être accrûes pour plusieurs raisons, en particulier du fait de l'antagonisme entre créoles et Espagnols déjà sensible lors du séjour de F. Alonso de Armería, on s'en souvient.

En 1623, il fut question de l'alternance pour la première fois dans la province. Le provincial de l'époque, F. Cristóbal Gallegos, donna, en effet, des instructions en ce sens au procureur F. Diego de Otaola.

D'après les documents parvenus jusqu'à nous, la demande d'alternative que F. Diego de Otaola était chargé de présenter au général était le résultat d'un accord établi par un visiteur général, sans doute le père F. Luis Pinto. Le roulement prévu concernait les six chapitres à venir. Il était d'ailleurs assez complexe et, disons-le, fort propice aux discussions, en raison des lacunes du texte ou de ses incertitudes.

Le futur provincial devait être choisi parmi les religieux venus des provinces d'Espagne. Le suivant le serait dans le groupe des frères ayant pris l'habit en Nouvelle Grenade. La fois d'après, on tirerait au sort entre les religieux de la province d'Andalousie et ceux de la province de Castille. Au delà, trois provinciaux seraient élus parmi les fils de la province sans qu'il soit nécessaire de recourir à une rotation ou à un tirage au sort quelconque (1).

Comme on le voit, ces dispositions laissaient la porte ouverte à bien des interprétations. C'est peut-être la raison pour laquelle elles ne furent pas retenues par les instances romaines de l'ordre, et on n'en entendit plus parler.

En 1630, le provincial qui venait d'être élu, F. Francisco de Garayta, écrivit pour informer le Conseil des dernières vicissitudes de l'ordre prêcheur en Nouvelle Grenade. Le chapitre s'était déroulé, à l'en croire, "au milieu des dissensions et des discordes". Par la suite, "désordres et mensonges" n'avaient pas cessé. Le prieur d'un couvent avait "soulevé" ses religieux contre l'autorité du provincial. Les mutins avaient essayé de le suspendre, étaient entrés dans sa cellule qu'ils avaient mise à sac, s'étaient emparés des sceaux et des papiers de la visite.

Tout cela était, paraît-il, inspiré en secret par un ancien provincial, F. Tomás Vaca, adversaire irréductible de F. Francisco de Garayta. Dans sa lettre, celui-ci protestait aussi contre l'action du

(1) Instrucción para el Padre fray Diego de Otaola, Predicador general de esta Provincia y Procurador general de ella /.../ dada por el Presentado fray Christóbal Gallegos Prior Provincial de esta dicha Provincia de San Antonino, Santa Fe, 28 VI 1623 (A. G. O. P. XIII 017025).

président de la real audiencia, D. Sancho Girón, marquis de Sofraga. Il accusait enfin l'oidor D. Juan de Valcarcel d'avoir aidé les rebelles et refusé son soutien aux prélats élus (1).

De leur côté, le président et les oidores firent entendre, bien sûr, un autre son de cloche qui complète notre information. Dans une lettre du 23 octobre 1632, ils confirmèrent les dires de F. F. de Garayta en ce qui concernait la sédition de deux définiteurs, mais ils précisèrent que le nouveau provincial "n'avait pas montré la prudence nécessaire". F. Francisco avait fait fermer les cellules de certains religieux, était entré les armes à la main dans celle du président du chapitre et, d'emblée, avait fait preuve de beaucoup trop de dureté envers ses subordonnés. Pour mater ce qu'il appelait leur "soulèvement", il avait retiré à F. Antonio de León son prieuré, et excommunié plusieurs de ses opposants. Enfin, sur son ordre, on avait placardé dans les rues "les plus importantes et les plus fréquentées", les décisions infamantes qu'il venait de prendre (2).

Quelques jours plus tard, le président compléta le portrait du provincial en précisant que, s'il était sans doute trop jeune et sans expérience, sa vertu était au-dessus de tout soupçon. Une des causes de ses ennuis venait d'ailleurs de sa volonté bien arrêtée de remettre de l'ordre dans une province qui en avait fort besoin (3).

Quelle était la cause profonde de ces antagonismes ? Des ambitions personnelles concurrentes ? Le refus d'une autorité plus rigide et exigeante ? Sans doute, mais il y avait une autre raison à laquelle nous avons fait allusion de façon incidente dans notre première partie.

Dans un chapitre de son Historia de la provincia de San Antonino terminée en 1696, F. Alonso de Zamora, un créole de Santa Fe, nous apprend qu'au début du siècle, la province avait été le théâtre d'une

(1) 29 II 1633 (A.G.I. Santa Fe 246).

(2) A.G.I. Santa Fe 21.

(3) 28 X 1632 (ibid).

lutte sévère entre Aragonais et Andalous qui se disputaient le pouvoir (1). Divers documents de l'époque nous révèlent d'ailleurs des aspects de cette rivalité.

Vers la fin de la décennie, c'est le procureur des créoles, F. Juan de Verganzo Gamboa qui se plaint de l'hégémonie andalouse (2). En ce qui concerne les religieux de la province de Bétique, rappelons que le projet d'alternance de 1623 leur réservait une place dans le système électif. De plus, parmi les autres instructions données à F. Diego de Otaola figurait une demande de personnel métropolitain, mais il était bien précisé que l'on devrait faire venir un nombre égal de Castellans et d'Andalous de qualification d'ailleurs identique (3). Précisons à ce propos que le provincial du moment, F. Cristóbal Gallegos était né à Baeza, ce qui explique l'attention portée à la défense des Andalous.

Les Aragonais ne manquaient pas non plus d'appuis. F. Francisco de Garayta était né à Huesca et venait du couvent de Gotor, alors que ses trois prédécesseurs - dont son ennemi juré F. Tomás Vaca - avaient été andalous. Dans l'espoir de renforcer le nombre de ses partisans, F. Francisco de Garayta avait fait demander une mission de religieux espagnols, mais en faisant bien spécifier à l'oidor D. Gaspar Arias Maldonado qui avait transmis sa requête, que les missionnaires devraient être aragonais (4). L'origine d'un fort groupe aragonais dans

(1) F. Alonso de Zamora. - Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, op. cit. lib. V cap. I.

(2) s.d. (A.G.I. Lima 338).

(3) "Ytem, que los Religiosos que Vuestra Paternidad ubiere de traer a esta Provincia sean de las dos provincias de Castilla y Andaluzía de por mitad, tanto de una como de otra para que la alternatiba tenga sujetos de todas tres Provinzias, de los quales los quatro o seys lectores, los tres de una provincia y tres de otra ..." op. cit.

(4) "... que en aquella tierra se tiene conocida experiencia de los religiosos naturales de la corona de Aragón según lo mucho que an trabajado". Nous citons à partir d'un résumé de cette lettre du 22 IX 1631 (A.G.I. Indiferente general 856).

le Nuevo Reino remontait à 1614, année au cours de laquelle une vingtaine de frères baturros étaient arrivés à Cartagena avec à leur tête F. Juan González "pour la réforme du couvent et de la province" (1).

Pour ce qui est de l'opposition entre Espagnols et créoles, bien qu'elle n'ait pas été encore un élément déterminant de la vie provinciale au cours de ces années, on ne jurerait pas qu'elle était insignifiante.

On l'a vu s'exprimer en filigrane à plusieurs reprises lors de la visite de F. Alonso de Armería. Quelques années plus tard, elle apparut de façon plus nette dans une longue información du provincial aragonais F. Gabriel Jiménez adressée au général. En effet, à la suite d'interventions non précisées, l'ancien général Galamini avait ordonné que tous les religieux de la province de Nouvelle Grenade arrivés en dehors des missions officielles, et de ce fait non agrégés à la province selon les règles prévues, soient renvoyés dans leur couvent d'origine.

F. Gabriel Jiménez indiquait que cette suggestion avait été faite par haine des Espagnols, et dans le but de voir les créoles "s'emparer" de la province (2). Il démontrait que si elle était appliquée, c'en était fini de l'ordre prêcheur en Nouvelle Grenade:

"Digo, Padre Reverendísimo, que si esso se a de hacer, no queda provincia, y si los que se an de sacar y los que hemos venido de España faltarã, oy se avía de cerrar los conventos... Digo, pues, a Vuestra Reverendísima que a estos Padres criollos, ni les movía el zelo de religiõ, pues se sustentã por los que quierẽ hechar ..." (3)

Selon lui, les frères hispano-américains étaient pour la plupart ignorants. Sur la trentaine de jeunes que comptait la province, six à peine avaient suivi les cours de gramática, c'est-à-dire le premier

(1) Sur ces missionnaires, cf. leur lettre de Cartagena du 8 VII 1615, une autre du conseil municipal et de l'évêque de cette même ville (8 VII 1615) (A.G.I. Santa Fe 63).

(2) "... he mirado en esto y hallo ha sido passiõ y odio cõtra los españoles y querer los Padres criollos alçarse cõ el gobierno" (A.G.O.P. XIV Q(1) f. 331-357).

(3) ibid.

niveau des études, et encore sans grand succès (1). Dans les noviciats leur tenue laissait beaucoup à désirer (2). Si, de fait, ils connaissaient bien les langues indigènes, les frères créoles, disait-il, se refusaient à quitter les villes pour aller prêcher dans les lointaines paroisses rurales. Enfin, F. Gabriel Jiménez avouait toute sa préoccupation devant l'avenir:

"Destos mancebos, ay una cogida triste y promete poco bueno porque es genta vaja y en esta provincia no se a dado hábito por devociõ sino por hambre, los que ni teniã officio ni lo sabían se arroja a los conventos, y por alçarse estos Padres criollos cõ la provincia dierõ en multiplicarse por este camino y sacar los es- pañoles, no advirtiendo que poblarã la provincia de zãnganos, gente vaja y valdía" (3).

Des paroles aussi dures révèlent, à n'en pas douter, une tension très vive dans la province.

De la même façon, si le provincialat de F. Francisco de Garayta fut dominé par la rivalité entre Andalous et Aragonais, il n'est pas douteux que le problème créole pesait déjà d'un certain poids sur les communautés. Nous avons dit que F. Francisco avait demandé une mission de vingt frères espagnols, or, on sait dans quel contexte se situaient, en général, des requêtes de ce genre. Certes, F. F. de Garayta voulait s'opposer ainsi aux Andalous et modifier l'équilibre des forces en sa faveur. On peut aussi s'interroger et se demander s'il ne voulait pas, par la même occasion, endiguer la montée des créoles qui n'allaient pas tarder à se manifester.

Un fait tend à donner quelque consistance à notre supposition. Pour s'informer du bien fondé de la requête du provincial, la couronne s'enquit auprès de la real audiencia par une cédula du 15 mai 1631. Le président et deux oidores se déclarèrent favorables. Les autres

(1) "Leen bien pocos, y medianamente, menos y mal, de todo punto, cassi todos los criollos" (ibid).

(2) "No tienẽ un libro de devociõ, andavã en corillos por el convento cõ los sacerdotes, las manos atrás, gritando cõ sus cofias en las cavezas .." (ibid).

(3) Il craignait, en particulier, qu'ils donnent l'habit aux métis, aux mulâtres et aux quarterons (ibid).

et le fiscal jugèrent la chose inopportune. Cependant, un passage de la réponse du président, le marquis de Sofraga, qui, nous l'avons vu, n'était pas un incondtionnel de F. Francisco, mérite d'être retenu. Elle révélait bien, croyons-nous, les arrière-pensées et les inquiétudes de certains milieux espagnols de Nouvelle Grenade. Le marquis justifiait son accord par le fait que les frères créoles n'avaient "ni l'âge, ni la capacité nécessaires pour pouvoir leur confier encore le gouvernement de la province" (1), et pourtant ...

Pourtant, la pression créole se concrétisa peu après. Lors du chapitre du 5 mai 1634 réuni à Mariquita, ce fut un Américain, F. Francisco de León, qui fut élu à la tête de la province. Si l'on en croit le porte-parole des créoles, F. Juan de Verganzo Gamboa, cette élection eut lieu sous les meilleurs auspices, "en toute quiétude et sous les applaudissements de tous car c'était le premier créole élu" (2). Soixante ans plus tard, dans les milieux créoles, on se souvenait encore avec émotion de l'allégresse qu'avait provoqué cet événement, et cet honneur conféré à un religieux originaire du pays (3).

Quelques mois après l'élection, ce résultat fut néanmoins annulé par le général pour des motifs mal précisés. En fait, comme le suppose, sans doute non sans raison, F. J. de Verganzo Gamboa, il avait dû y avoir des interventions occultes auprès des autorités romaines de l'ordre (4). Il est facile de deviner d'où elles émanaient.

(1) 20 IX 1631 (A.G.I. Indiferente general 856).

(2) s.d. (A.G.I. Lima 338).

(3) F. Alonso de Zamora. - op. cit. En octobre 1613, la province avait bien eu un provincial américain, F. Jerónimo Velázquez, mais il avait été aussitôt déposé et remplacé par F. Gabriel Jiménez, nommé d'office par le général, et dont les réactions anticréoles s'expliquent fort bien de ce fait.

(4) "... por alguna relación siniestra que se le devió de hacer ..."

Poussé par un religieux originaire d'Andalousie, le Cordouan F. Mateo de Valenzuela, le président de la real audiencia déposa F. Francisco de León sans aucun ménagement, et sans lui laisser même la possibilité de faire appel de la sanction qui le frappait. Puis, toujours à l'instigation des oidores, un chapitre fut rassemblé et F. Mateo de Valenzuela fut élu provincial (1).

Devant ce qu'ils considéraient comme un abus de pouvoir et une manoeuvre éhontée, les créoles ne tardèrent pas à réagir. Ils dépêchèrent un procureur en Europe, F. Juan de Verganzo Gamboa dont nous avons déjà parlé. A la suite de ses démarches, le 26 septembre 1637, le roi informa les oidores de Santa Fe que, sur décision du général, un créole devrait obligatoirement succéder au provincial espagnol. En outre, celui-ci ne pourrait être prorogé dans ses fonctions comme certains frères métropolitains le désiraient (2).

Si l'on en croit les religieux créoles, l'action de F. Mateo de Valenzuela, dès son arrivée à la tête de la province, n'avait été qu'une longue suite d'abus de pouvoir et d'irrégularités de toute sorte. Ils l'expliquaient dans une lettre éplorée et très circonstanciée (3).

La décision du général était en somme une compensation donnée aux Hispano-américains et, de fait, une amorce d'alternance. C'est pourquoi, les frères métropolitains contre-attaquèrent pour faire annuler des décisions aussi contraires à leur intérêt. Ils firent appel à Rome où ils envoyèrent un émissaire chargé, si l'on en croit F. J. de Verganzo Gamboa, "d'une grande quantité d'argent, de présents et de bijoux".

Quelle qu'ait été la nature exacte de leurs arguments, force nous est de constater leur succès. La décision du général fut rapportée, le provincial espagnol, F. M. de Valenzuela, fut même maintenu huit mois de plus dans ses fonctions.

(1) Pour mesurer l'appui dont jouissait F. M. de Valenzuela auprès de la real audiencia, cf. la lettre du 11 III 1635 où elle le propose pour une promotion épiscopale (A.G.I. Santa Fe 22).

(2) A.G.I. Lima 338.

(3) 31 V 1638 (ibid).

Dans un mémoire déjà cité et rédigé à ce moment de l'affaire, F. Juan de Verganzo Gamboa, le défenseur des intérêts créoles, en vient à analyser les remèdes à apporter à une situation aussi injuste.

Considérant que les Andalous se sont "perpétués" au pouvoir pendant quatre-vingts ans - ce qui était d'ailleurs en grande partie inexact - qu'ils laissent la province à l'abandon et se préoccupent de leur seul profit, qu'ils manipulent les élections pour récompenser les religieux à leur dévotion, qu'ils écartent de façon systématique les frères du pays des charges honorifiques, pour tous ces motifs, F. Juan en appelle à la protection royale due à tous les sujets de la couronne, et il ne voit qu'une solution : l'alternance (1).

Les oidores qui, dès le début, avaient pris le parti des Espagnols, donnèrent des faits une version bien sûr toute différente, et, on le peut dire sans crainte de se tromper, aussi erronée que partisane. Dans une lettre du 20 juillet 1636, ils montraient, d'une part, leurs compatriotes métropolitains qui "traitent les créoles avec amour", partagent avec eux offices, prélatures et bénéfices ; d'autre part, les créoles qui "veulent tout pour eux, sans rien considérer d'autre que l'aversion naturelle qu'ils éprouvent pour les Espagnols" (2). De façon assez curieuse, un membre de la real audiencia, le licencié Robles de Salcedo, qui signait avec ses collègues ces rapports défavorables aux créoles, envoya par ailleurs au souverain des missives personnelles et confidentielles où il présentait les faits sous un jour tout autre et, sans doute, moins entaché de parti pris. Par deux fois, il affirma avec solennité que l'élection du créole F. Francisco de León avait été en tout honnête et valable. Sans les désigner nommément, il indiquait que les véritables responsables en cette affaire étaient les religieux du parti andalou :

(1) "Vuestra Magestad, como patrón y a quien toca el amparo de sus basaltos, pues no tienen otro recurso, se a de servir de poner el remedio conbeniente /.../ mandado que /.../ se guarde lo que en las demás de las Indias, despachando breve de alternatiba". (ibid.).

(2) ibid.

"... aquellos que quieren que estas dignidades anden siempre en una nación o vando y que no salgan de su linea, como mayorazgo /.../ para derribarla [l'élection] fue necessario, con capa religiosa y con piel de oveja, despedazar la verdad con uñas de león, mas como es la más fuerte de las cosas, no muere aunque padece en manos de la mentira, y quiere Dios que se venga a conocer de los que huyen de ella". (1)

Dans une seconde lettre du 17 juillet 1636, avec moins d'emphase mais plus de précision, il dénonça de manière expresse: "les religieux espagnols qui regrettaient de perdre le provincialat et avaient adressé, pour le récupérer, des informations mensongères et rancunières à leur général". Sa conclusion était la même que dans sa première lettre, il fallait instaurer l'alternative dont les avantages lui semblaient évidents.

"Me hallo obligado en consecuencia a decir mi sentimiento. Español soy de todos costados, mas no permita Dios por su bondad que predomine en mi más la pasión de la nación que la obligación de christiano y amor a lo justo. A todos quiero bien y a todos alabo y deseo entrañablemente que ninguno se pierda. El remedio preservativo es la alternativa que procuran excluir los españoles, con él llegará el agua de las honras a todas las plantas de la sagrada religión y llevarán fruto, que no es buen hortelano el que toda la da a una y dexa infructíferas y estériles a las otras /.../ Los premios alientan a los hombres y los desfavores los enflaquecen, no es buena razõ de estado levantar tanto a unos que se desvanezcan y caygan perdiéndose, y abatir tãto a otros" (2).

La demande de l'alternance était donc bien le fait des milieux créoles, et elle se heurtait alors à un refus décidé des métropolitains. Cependant, bientôt, les religieux américains vont s'enhardir, prendre conscience de leurs droits et surtout de leur force. En effet, dans une lettre du 17 décembre 1636, les prêtres séculiers de Mérida insistèrent sur le fait que la province de Saint Antonin comportait désormais une grande

(1) 6 VIII 1635 (*ibid.*).

(2) (*Ibid.*).

majorité de créoles de valeur (1).

Le changement d'attitude parmi les Prêcheurs nés dans le pays se situe, ou en tout cas se concrétise, au moment du chapitre de 1639. Le 25 juin, un créole, F. Luis de Colmenares, fut élu provincial en remplacement de F. Mateo de Valenzuela. Il obtint même un bon nombre de voix espagnoles, mais, presque aussitôt, les métropolitains se rendirent compte de leur erreur et regrettèrent ouvertement d'avoir voté pour lui, ainsi que nous le révèle le visiteur F. Francisco de la Cruz qui avait été dépêché en Nouvelle Grenade (2).

A leur tour, craignant d'être désormais tenus à l'écart, d'être submergés par le nombre, les Espagnols se mirent alors à demander l'alternance, mais F. Francisco de la Cruz indiqua sans ambiguïté qu'elle serait impraticable. D'abord, il n'était pas possible d'aller chercher du renfort espagnol, or les frères métropolitains de la province n'étaient plus que 17, et leurs mérites n'apparaissaient pas clairement au visiteur (3). Enfin, F. Francisco de la Cruz souligna que les religieux créoles étaient très liés, par leurs familles, aux laïcs de Santa Fe. Les pressions, voire les menaces de ces derniers, étaient des raisons supplémentaires de ne pas imposer l'alternative à moins de vouloir provoquer l'affrontement de manière délibérée. La rumeur publique n'accusait-elle pas le parti créole d'avoir mis le feu aux appartements de l'archevêque trop favorable aux Espagnols ? Tout au plus, selon le visiteur, pouvait-on imaginer de faire venir un provincial de Castille, nommé pour neuf ans, afin de restaurer la règle et l'observance. L'auteur de cette proposition lui-même ne semblait guère convaincu de son efficacité. A la lumière de

1) "... hállase la Religión de Predicadores en este Nuevo Reyno de Granada en los padres criollos tan crecida de Religiosos doctos como desconsolados en ellos" (A.G.I. Lima 338).

(2) Cf. ses lettres des 16 et 22 VII 1639 (*ibid.*). Le visiteur, bien qu'espagnol, appartenait à la province de Lima. Sa venue avait été loin de faire l'unanimité. Cf. la lettre du président de la real audiencia du 13 VI 1639 (A.G.I. Santa Fe 23).

(3) "Son pocos y han tratado poco de lo que deven".

ce que l'on sait par ailleurs, on le comprend.

De son côté, la real audiencia, fidèle à sa politique proespagnole aussi bien chez les Prêcheurs que dans les autres ordres, se mit, elle aussi, mais en vain, à réclamer l'alternative, sur la demande instante des religieux espagnols (1). Pourtant, une fois de plus, les oidores étaient loin d'être unanimes en cette affaire.

Dans une lettre du 13 juin 1639, le président écrivit que le doyen D. Juan de Valcárcel prenait le parti des créoles, au nom de vieilles amitiés (2). Quelques semaines plus tard, un des membres de la real audiencia, le licencié Bernardino de Prado confirma ces dissensions et les parti-pris de son collègue Valcárcel (3). Cet aspect des choses éclaire bien des événements que nous relatons. Il explique sans doute aussi bien des difficultés dont nous avons traité à propos des Augustins et des Franciscains de Nouvelle Grenade.

De même, l'archevêque de Santa Fe réclamait maintenant l'alternance. Dans une lettre au roi en date du 29 juillet 1641, il demanda que les effectifs métropolitains soient renforcés car, disait-il, les frères espagnols étaient "haïs" par les créoles qui s'ingéniaient à les brimer (4). Dans sa réponse, le souverain se garda de prendre position, et se contenta de lui recommander, en attendant, une politique d'apaisement.

Ces recommandations furent vaines. Le prélat, D. Cristóbal de Torres, qui était issu de l'ordre prêcheur, appliqua une politique aux antipodes de celle conseillée par la couronne.

(1) "... por avernos informado, los religiosos de Hespaña que an venido a costa de Vuestra Magestad, se hallan desconsolados por el mal pasaje que les hacen los de acá"; cf. les lettres des 27 VI 1639 et 8 X 1641 (A.G.I. Lima 338).

(2) (A.G.I. Santa Fe 23). Cette remarque confirme bien que, dans les difficultés auxquelles F. F. de Garayta avait eu à faire face, l'antagonisme hispano-créole avait aussi sa place. On se souvient que le provincial s'était plaint de D. Juan de Valcárcel.

(3) 26 VII 1639 (*ibid*).

(4) "con desiguales y ásperos tratamientos, los procuran echar fuera del gobierno" 6 III 1643 (A.G.I. Santa Fe 529, lib. 4, f. 117r-118v).

Lors de l'élection du printemps 1643, il essaya de pousser à la tête de la province un de ses conseillers venu d'Espagne avec lui, F. Alonso de Hinestrosa Bordas. Peine perdue, F. Francisco Farfán, un créole de Santa Fe fut élu à l'unanimité moins deux voix dont la sienne, comme il se doit (1). Le bruit courait dans la capitale du Nuevo Reino que l'archevêque avait envoyé en métropole une información très défavorable aux créoles. On était sûr, en tout cas, qu'il réunissait chez lui, pour des conciliabules, les adversaires du provincial. Au couvent de la Concepción, il avait même tout fait pour empêcher l'une des soeurs de F. Luis de Colmenares, le provincial créole de 1639, d'être élue abbesse. Il destinait en effet cette charge à une de ses nièces. Là aussi ses manoeuvres furent tenues en échec (2).

Quelques semaines après ces événements, la real audiencia revint à la charge et demanda de nouveau l'alternance (3). Son plaidoyer reprenait tous les arguments alors en vigueur dans les milieux métropolitains de l'Empire.

"Es el medio más eficaz que se ofrezca para la paz, amor, correspondencia Religiosa y premio de los hombres graves y doctos españoles que ay en esta Religión y que han venido a ella por orden de Vuestra Magestad, con cuyas letras y estudios y trabajos se a ilustrado, a que nunca llegarán si así no se dispone por ser mucho menor su número y por lo que afectan los naturales quedarse con el total gobierno y prelacías, con que arriesgan los aciertos de las elecciones, la paz y charidad que debe aver entre ellos, la justificación en la distribución de oficios y la tolerancia del continuo desconsuelo de los que

(1) Sur le déroulement de l'élection de 1643, cf. une lettre de la real audiencia du 15 VIII 1643 (A.G.I. Santa Fe 25) et une autre de F. Luis de Colmenares, 26 XII 1643 (A.G.I. Santa Fe 8, R^o I, doc. 52 n).

(2) Cf. les lettres de F. Luis de Colmenares, 26 XII 1643, et des religieuses de la Concepción, 2 VI 1643 (A.G.I. Santa Fe 8). Pour bien mesurer les inimitiés accumulées dans cette affaire par l'archevêque, cf. la lettre écrite par le chapitre de la cathédrale à l'occasion de son décès le 18 VII 1654 (A.G.I. Santa Fe 4).

(3) "... especialmente en estas partes, adonde los nombres y apellidos de españoles y criollos frecuentemente ocasionan inquietudes y dissensiones ..." 15 VIII 1643 (A.G.I. Santa Fe 25).

con muchos méritos, se ven defraudados del premio". (1)

La couronne resta sourde à ces objurgations. Les difficultés que connaissaient alors les autres communautés de Nouvelle Grenade n'y étaient sans doute pas pour rien.

Désormais, les créoles allaient se succéder aux fonctions de provincial de façon ininterrompue : 1647, F. Alonso de la Bandera (d'Ocaña dans le Nuevo Reino) ; 1651, F. Marcos de Betancourt (de Cáceres dans le Nuevo Reino) ; 1654, de nouveau F. Alonso de la Bandera ; 1657, F. Francisco Suárez (de Santa Fe) ; 1661, F. Francisco de Vargas Machuca (de Mariquita) ; 1665, F. Esteban Santos (de Santa Fe) ; 1669, F. Juan de Castañeda (de Tunja) ; 1673, F. Francisco Núñez (de Cartagena) etc ...

Les Hispano-américains avaient gagné la partie de façon définitive. Si la province connut encore des vicissitudes et ne fut pas épargnée par les dissensions, celles-ci mirent aux prises les créoles entre eux (2). On se souvient en effet, que la province de Saint Antonin fut, à notre connaissance, la seule dans la vice-royauté où l'on ait vu une alternance officielle entre les créoles des différentes régions, tandis que

(1) Ibid.

(2) Les événements les plus graves eurent lieu en 1657 lors de l'élection de F. Francisco Suárez où le président joua un rôle primordial et intéressé. Cf. la consulta du 19 V 1661 (A.G.I. Santa Fe 4).

Au cours des années 1673-1676, on vit s'opposer F. Francisco Núñez et F. Francisco de Vargas Machuca aidé de F. Juan de Castañeda. Cf. les lettres de F. F. Núñez, 16 VII 1673, 15 XI 1675, 4 V 1676 (A.G.I. Santa Fe 30, 248 et 247) et celle de la real audiencia 11 VII 1673 (A.G.I. Santa Fe 30). Il est à noter que F. F. Núñez accuse son adversaire d'avoir constamment refusé l'admission des métropolitains qui demandaient l'habit des Prêcheurs. A la même époque, les Dominicains entrèrent aussi en conflit ouvert avec l'archevêque Liñán alors visiteur général, au sujet de l'imposition de certaines décisions qui limitaient les pouvoirs du provincial. Cf. la lettre du 4 V 1675 (A.G.I. Santa Fe 5, R° 4, doc. 238) et les R. C. des 31 V 1675 et 11 V 1678 (A.G.I. Santa Fe 531, lib. 10, f. 88_r - 90_r et 157_r - 161_r).

Sur cette période, cf. aussi José Manuel Groot. - Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada, Bogota, 1957 t. I cap. XIX, p. 534-551.

les frères espagnols étaient agréés, selon une répartition prévue dans les textes, l'une ou l'autre partie.

Ainsi donc, en quelques années, entre 1636 et 1639, à un moment qui pour l'ensemble des ordres de Nouvelle Grenade est une période clé de leur histoire, l'attitude des Prêcheurs créoles change de façon radicale et d'une manière brusque. Après avoir demandé l'alternative qui leur semblait propre à mettre un terme à l'hégémonie andalouse dans la province, ils prenant conscience de leurs droits et de leur force. De minorité lésée dans ses intérêts les plus légitimes au niveau du chapitre, ils deviennent la véritable force vive et, grâce à leur nombre, détiennent désormais le pouvoir qu'ils entendent exercer sans partage. Ils opposent alors un refus déterminé et sans faille à l'alternance dont ils avaient voulu la mise en pratique du temps où les frères espagnols régnaient en maîtres sur leur province (1).

(1) Au terme de cette étude, nous avons présenté un panorama du problème créole dans toutes les provinces dominicaines de la vice-royauté, sauf celle du Chili. A propos de cette dernière, signalons simplement qu'elle ne semble pas avoir connu de grosses difficultés dans la mesure où les créoles y furent de bonne heure très majoritaires. Cf., à ce sujet, un mémoire en latin de F. Francisco de Ribero (ou Riberos). Il se plaint de l'ignorance des frères nés au Chili, indique que les prieurs ne leur donnent l'habit que pour pouvoir refuser des religieux espagnols pourtant nécessaires. F. F. de Ribera terminait en demandant l'alternance entre métropolitains et créoles (A.G.O.P. XIV, K, f. 900-902). Un autre document peut-être à peine postérieur (1615 ?) confirme indirectement les dires de F. F. de Ribero. Il s'agit d'une relación du définitéur F. Baltasar Verdugo. Après avoir donné les effectifs de tous les couvents de la province, il écrit : "Asta agora, an estado faltos de Religiosos por que no se avía abierto la mano en dar hábitos a los criollos nacidos en aquellas partes, pero agora abrá más copia de Religiosos, porque biendo la Religión y fruto que hacen en los indios los tales criollos nacidos allí, dan el hábito a muchos criollos" (ibid. f. 908-914).

B - LES MERCÉDAIRES DE QUITO.

A Quito, chez les frères de la Merci, on assista à peu près au même processus. Depuis la création de la province, séparée de celle de Lima en 1616, les quatre premiers provinciaux avaient été espagnols, et les religieux venus de métropole avaient joué un rôle prépondérant grâce, sans doute, à l'appui décisif des vicaires généraux. D'ailleurs, lors de la crise dominicaine des années 1624-1626, on a vu que les Mercédaires s'étaient tenus à l'écart, à la différence des autres communautés. Des témoignages contemporains avaient souligné alors qu'à Quito, la Merci, les Franciscains et la Compagnie étaient encore dirigés par des religieux nés en Espagne (1).

Il n'empêche que les élections provinciales des Mercédaires étaient le théâtre, et l'enjeu, de bien des rivalités dont s'inquiétaient les vicaires généraux, en particulier F. Juan Muñoz. Au terme de son périple sud-américain, il plaçait la province de Quito parmi celles qui avaient le plus de problèmes. Il n'indiquait pas la nature exacte des tensions, mais il n'est pas interdit de penser que la question créole en était, au moins, une composante:

"Hallé los religiosos /.../ especialmente los de las provincias de Quito, Cusco y Chile, tan inquietos y alborotados sobre las elecciones provinciales y en otras materias y pretenciones, que a sido necesario, para quietarlos, usar de varios remedios y diligencias que, a no averse hecho por mi persona y con la mano poderosa de Vicario general, fuera imposible remediarlos y hubieran sucedido muchos escándalos y disturbios de daños yrrreparables" (2).

(1) IIème partie, chap. 6 - A.

(2) Lima, 14 IV 1640 (A.G.I. Lima 338).

Sur la situation des Mercédaires du Chili quelques années auparavant (1625-1628), cf. un document intitulé Conventos, religiosos y rentas que tiene esta provincia del orden de Nuestra Señora de la Merced en el Reyno de Chile y votos que se allan en el capítulo provincial (B.N.M. Ms. 2930, t. IV, f. 161-165). L'auteur, anonyme, indique que sur les 38 prêtres de la province, 13 étaient espagnols, mais seulement 3 d'entre eux avaient droit de vote au chapitre qui comprenait 21 membres. La raison de cette injustice était, paraît-il, le mauvais vouloir des créoles envers les métropolitains (el odio que les tienen).

Quoi qu'il en soit, les frères quiténiens accédèrent bientôt au provincialat. En effet, quelques années plus tard, le créole F. Joseph Maldonado fut porté à la tête du définitoire grâce à l'union des voix de ses compatriotes. Si l'on en croit le général, ce fut le commencement de manoeuvres sournaises visant à écarter à jamais les Espagnols des responsabilités provinciales (1). Il est vrai que le successeur de F. Joseph Maldonado fut aussi un créole, F. Antonio Muñoz de Ayala. Toujours selon la même source, fort sujette à caution, il aurait continué la politique antiespagnoles de son prédécesseur.

Ces accusations ne sont peut-être pas dénuées de tout fondement. Le 16 mai 1651, les religieux créoles de la Merci résidant à Quito se plaignirent des frères espagnols de la province, trop nombreux à leur goût. Cela est un signe. Ils leur reprochaient d'être venus de métropole dans le seul but de défendre des "intérêts particuliers" et de "causer des désordres". En un mot, on les accusait de ne pas faire un véritable travail missionnaire, mais de jouer un rôle partisan dans la lutte d'influence dont la province était l'enjeu (2).

Interrogé sur ce sujet par le Conseil, le 8 février 1653, le général du moment, F. Alonso de Sotomayor, répondit une fois de plus en dénonçant les menées hégémoniques des créoles et leur animosité envers les métropolitains (3).

Dans le même temps, selon un schéma classique dont nous avons déjà vu maints exemples, une procédure visant à instaurer l'alternance fut entamée dans le but de défendre les frères péninsulaires de

(1) "Repartiendo entre sí los demás oficios y para perpetuarse en ellos, empezaron con inquietud y disturbios a querer echar de sí la carga de los religiosos de España que los avían criado y aumentado". Séville, 9 I 1663 (A.G.I. Lima 546).

(2) A.G.I. Lima 338.

(3) Il parlait notamment de: "la emulación que tienen los naturales a los españoles", et ajoutait: "... hallándose oi provyncial y diffinidores criollos, dessean queden los officios entre los naturales y que entren en ellos los mestizos contra Bullas appostólicas y decretos de la Religión". Séville, 18 II 1653 (*ibid*).

la province de Quito (1). Il s'agissait de protéger la minorité espagnole qui, à ce moment-là, paraissait en fort mauvaise posture du fait de la volonté bien arrêtée des créoles de rester à la tête de leur province. Le 30 septembre 1653, le général signa une patente destinée à introduire l'alternance. Quelques semaines plus tard, le 5 novembre, le souverain envoya au vice-roi du Pérou, le comte de Salvatierra, une cédula où il le laissait juge d'appliquer ou non cette mesure, selon son opportunité (2).

Le vice-roi s'informa aussitôt auprès de la real audiencia de Quito. Celle-ci répondit en donnant les nombres respectifs des frères des deux "nations", et en transmettant la lettre au provincial créole qui promit de répondre sous trois jours après avoir consulté le définitoire. Sur la foi de ses renseignements, et au vu, sans doute, du déséquilibre entre les deux groupes, le comte de Salvatierra estima que l'alternative n'avait pas de raison d'être. Elle resta lettre morte (3). A ce moment-là, à l'exception de la Compagnie, toutes les communautés de Quito avaient reçu l'ordre d'appliquer l'alternance, mais on a vu quelles difficultés avaient aussitôt surgi, mettant parfois en grave danger la tranquillité conventuelle. A n'en pas douter, il y avait là des exemples qui avaient dû peser dans la décision du vice-roi.

La mainmise créole sur la province n'était pourtant pas aussi forte que voulait bien le dire le général. La preuve en est qu'après deux provinciaux américains, le chapitre eut de nouveau à sa tête un Espagnol, F. Gabriel de Martos Ladrón de Guevara.

(1) "respeto de haver en ella muchos sugetos que, haviendo dejado sus comodidades en España, pasaron ha aquella provincia y prohibiéndose en ella la an ilustrado en virtud y letras".

(2) Pour le texte de cette R.C., cf. A.G.I. Lima 573, lib. 24, f. 203_v-204_r et Indiferente general 2871, lib. 9, f. 7_v-8_r.

(3) Cf. Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú ; op. cit. t. II p. 231-232. Pour la lettre du provincial F. Juan de Morales Aramburu en date du 1 X 1654, cf. A.N.H.Q. - P. Q. 5, doc. 214, p. 78.

Comment expliquer ce fait, alors que l'antagonisme hispano-créole semblait être assez vif comme en témoignait la correspondance déjà citée. Les frères métropolitains étaient-ils vraiment nombreux à Quito ? Représentaient-ils une force ? Non, sans doute. Le vice-roi disait le contraire, on l'a vu, et nous en aurons la preuve tout à l'heure.

Il faut préciser, et c'est là l'explication véritable, que F. Miguel de Martos fut élu lors d'un chapitre présidé par le vicaire général F. Nicolás de Colmenares. Or, nous aurons l'occasion de voir que le pouvoir de ces vicaires généraux était en fait discrétionnaire, et leur permettait, à quelques exceptions près, de faire élire qui bon leur semblait. On ajoutera que F. Nicolás de Colmenares était le premier vicaire général venu à Quito depuis longtemps. D'ailleurs, dans sa lettre du 9 janvier 1663, le général de l'ordre expliquait par le manque de visites l'extension de l'hégémonie créole entre 1645 et 1655, laissant sous-entendre que la présence et l'action des vicaires généraux ne l'auraient pas permise. Voilà qui est très révélateur.

Dans ces conditions, le retour des Espagnols à la tête de la province pouvait, à juste titre, inquiéter les créoles. Forts de l'aide déterminante des vicaires généraux, les premiers n'allaient-ils pas tenter de se maintenir aux postes de responsabilité ?

C'est ce qu'ils essayèrent, en effet. Nous en voulons pour preuve deux documents très éclairants. Le premier, est une lettre de F. Gabriel de Martos lui-même, où il demanda avec insistance l'envoi à Quito de 6 ou 8 religieux espagnols. De son propre aveu, le groupe métropolitain ne comptait plus que huit représentants dans toute la province, et l'on pouvait attendre de ce fait, les plus funestes conséquences (1). Le second document, une lettre de l'évêque de Quito, nous révèle que l'élection du provincial de la Merci en 1658 lui avait causé bien du souci. Fort de l'appui du président de la real audiencia, le docteur D. Pedro Vázquez de Velasco, F. Miguel de Martos avait entrepris de faire

(1) "Si faltasen, acavarían de lograr los criollos la oposición que tienen con ellos" Quito, 29 VII 1658 (A.G.I. Lima 338).

élire à sa place un religieux tout à sa dévotion. Ces manoeuvres avaient provoqué la colère des frères créoles, excédés de voir que le provincialat risquait de leur échapper encore dans des conditions tout à fait irrégulières (1).

On se doute bien que les Quiténiens ne manquèrent pas de réagir. Dès 1655, soit au début du provincialat de F. Miguel de Martos, ils se mirent, sans succès, à demander l'alternance qui, pourtant, quelques années plus tôt, était apparue dans cette province comme une arme anticréole.

L'explication de cet apparent paradoxe nous est donnée un peu plus tard par les frères du pays eux-mêmes : ils craignaient, tout simplement, la perpétuation de la "tyrannie" des religieux métropolitains.

"... por hallarse tan oprimida [la province] de los padres de España, que aviendo entrado en el gobierno, no avían de dar lugar a que ningún hijo de la dicha provincia le tuviera, y estorvar por este medio la tiranía con que proceden". (2)

Cependant, les créoles oublièrent bien vite leur pétition de l'année 1655. Malgré les efforts de F. Miguel de Martos, l'un d'eux lui succéda en 1658. D'autre part, si les métropolitains étaient déjà très minoritaires au début des années 50, la lettre de F. M. de Martos en 1658 révèle bien que le déséquilibre numérique s'était très vite accru à leur détriment et de façon continue. Dans la lettre des créoles en date du 25 mars 1661 que l'on vient de citer, les signataires affirmaient que sur les 21 candidats possibles aux fonctions de provincial, il n'y avait que trois frères métropolitains et 18 Américains (3). Même

(1) Quito, 2 X 1662 (ibid). Sur les problèmes du chapitre de 1658, cf. la lettre de F. Gabriel de Martos du 29 VII 1658 citée dans la R.C. du 31 XII 1661 (A.G.I. Quito 209, lib, 3, f. 188_r-189_r).

(2) Quito, 25 III 1661 (A.G.I. Lima 338).

(3) "... sin otros muy luzidos estudiantes que ay hechos para entrar en grados y otros que se van criando..." (ibid).

si l'on peut soupçonner les créoles d'avoir peut-être infléchi les chiffres donnés dans un sens qui leur était favorable, la disproportion devait être manifeste.

Aussi, ce furent désormais les Espagnols qui devinrent les champions de l'alternative. Dans leur mémoire du 25 mars 1661 où ils expliquaient les raisons de leur demande de 1655, les créoles, au contraire, s'élevaient maintenant contre ce système électif qu'ils avaient pourtant exigé six années auparavant.

L'alternance leur semblait désormais avoir pour origine "l'immense haine" des péninsulaires envers les vassaux du roi nés aux Indes. Si par malheur elle était imposée, elle causerait de manière inévitable "des factions et des clans" contraires à "la paix et à l'amour fraternels qui doivent exister entre les religieux". Enfin, les créoles la jugeaient "dénuée de toute raison et de toute justice", étant donné l'extrême inégalité numérique des deux "nations". Telle allait être, à l'avenir, leur position inébranlable.

Devant la pétition espagnole et les arguments créoles, Madrid entreprit de s'informer. Le 12 décembre 1662, la couronne écrivit au général de l'ordre pour avoir son avis (1). Quelques jours plus tard, elle fit de même avec l'évêque et la real audiencia de Quito, ainsi que le vicaire général (2). Comme on pouvait s'y attendre, les réponses furent on ne peut plus contradictoires.

Les oidores dressèrent un tableau très sombre de la situation. Ils racontèrent comment le vicaire général du Pérou, F. Gaspar Baylló, venu présider le chapitre et faire élire un péninsulaire, avait été menacé de couteaux et d'armes diverses par les créoles. Malgré l'aide du président de la real audiencia, le vicaire général n'avait pu faire prévaloir ses vues. Les frères américains étaient parvenus à leurs fins, et avaient nommé un des leurs, avec des démonstrations telles que

(1) A.G.I. Quito 209, lib. 3, f. 246_r-247_v.

(2) ibid. f. 247_v-251_v.

F. Gaspar Baylló avait craint une véritable émeute:

"Temió /.../ no pasase a motín lo que era ynobediencia entre quienes era común adagio (hablando de los religiosos de España) para no dar lugar a que los gobernasen otros que no fuesen criollos "ne veniant Romani" pues, conserbándose el gobierno entre ellos, tendrían segura la desemboltura de su estado" (1).

L'ancien provincial F. Miguel de Martos qui, sans doute, était à l'origine de la demande d'alternance, avait dû s'enfuir à Lima :

"... por recelar no hicieran en su persona algún estrago, solo por ser de España" (2)

De son côté, le général était encore plus défavorable aux créoles. Dans sa réponse à la couronne, il censura "l'impatience des créoles à toujours gouverner". A son avis, cette "impatience" se nourrissait de trois choses : l'inimitié envers les Espagnols, l'intérêt égoïste des frères quiténiens, enfin les incitations de leurs parents et de leurs amis. Le général accompagnait le tout de considérations presque injurieuses pour les Hispano-américains (3).

Le vicaire général donna, lui, une vision des choses plus nuancée et surtout plus réaliste. Il était même contre l'alternative dans ce cas précis et s'en expliqua longuement en toute honnêteté :

"La alternativa, Señor, en la provincia de Quito no es combeniente que la aya en las elecciones de Provincial (no por la abundancia de sugetos que le han informado a Vuestra Magestad que tiene) sino por la penuria y falta que ay de religiosos de las Provincias de España, y ésta es a mi juicio forçoso que la aya por causa de que son mal queridos en ellas y que les dan nombres de alborotadores y inquietos y codiciosos, y que la codicia los trae de España, título muy contra razón y justicia, y que los hombres de prendas no querrán venir con semejantes riesgos de su crédito y reputación, a estar siempre expuestos a la calumnia de tantos, que para esto

(1) Quito, 15 IV 1666 (A.G.I. Lima 338).

(2) Ibid.

(3) Séville, 9 I 1663 (A.G.I. Lima 546).

se ahunan sin poderles arrostrar, sólo por venir de otras provincias, viniendo a onrrarla y darles crédito". (1)

Ces arguments durent convaincre le Conseil, et l'affaire en resta là.

Elle devait cependant ressurgir une dizaine d'années plus tard à la suite d'une lettre de la real audiencia de Quito en date du 8 décembre 1673. Les oidores affirmèrent que, faute de pratiquer l'alternance, la province de la Merci vivait dans le désordre et l'irrégularité. On pouvait même craindre bien pire si, dans le meilleur délai, aucun remède n'était apporté. Les oidores soulignèrent que les seules communautés de Quito connaissant alors quelque répit étaient précisément celles où l'alternance était en vigueur, c'est-à-dire les Franciscains et les Dominicains. Enfin, ils réclamèrent la venue d'une mission de frères espagnols sans lesquels, bien entendu, les Mercédaires ne pourraient faire fonctionner de manière convenable le système des élections alternées. On se souvient que cette lettre est contemporaine des démarches de F. Agustín Montesdoca ce qui n'est pas indifférent.

Après avoir été informé de la situation, le général de la Merci avait décidé, par une patente du 23 décembre 1674, d'imposer l'alternance à l'occasion du prochain chapitre où le provincial devrait être espagnol (2). Les conseillers pensèrent qu'une confirmation devait être demandée au pape, car, après en avoir délibéré, ils voulurent s'en-tourer de toutes les garanties pour cette affaire qui s'annonçait délicate (3). Quelques semaines plus tard, la régente transmit un ordre en

(1) 30 XI 1664 (A.G.I. Lima 338). Cette même année 1664, à l'occasion du chapitre général, l'ancien provincial créole F. Antonio Muñoz de Ayala et Francisco de Cifuentes demandèrent au général de prendre toute mesure visant à "éteindre totalement dans ladite province la division entre les frères nés dans le pays (vulgairement appelés créoles) et les autres, dits Castellans" (A.H.N. códices 564 B).

(2) Cf. la R.C. à la real audiencia de Quito en date du 25 I 1675 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 301_v-302_r).

(3) Consulta du 24 I 1675 (A.G.I. Quito 3).

ce sens au cardinal ambassadeur par interim auprès du Saint Siège (1). Le souverain pontife répondit de façon favorable et signa le bref en question (2).

Malgré toutes ces précautions, cette tentative n'eut pas plus de succès que les précédentes pour des raisons que nous n'avons pu établir. En effet, par la suite, nous n'en avons trouvé aucune trace ni aucun écho dans la vie de la province. Le père Rubén Vargas Ugarte ne craint d'ailleurs pas d'affirmer que les Mercédaires de Quito n'ont jamais connu l'alternance, pas plus que ceux de Lima (3). Il est à noter, à ce propos, que le bref du 16 juin 1775 prévoyait que l'alternative serait aussi imposée à la province de Lima où, nous le savons bien, rien de tel ne fut jamais pratiqué. Ce couplage des provinces de Quito et de Lima est peut-être à l'origine de l'effacement du bref en question. Les Espagnols n'avaient guère intérêt à imposer en même temps l'alternance dans les deux provinces. Certes, à Quito, il leur fallait défendre les intérêts de la petite minorité péninsulaire, mais cela valait-il la peine de donner, par la même occasion, aux créoles de l'importante province de Lima une alternance qu'ils ne réclamaient d'ailleurs pas. A Lima, les vicaires généraux avaient les choses bien en main, et savaient, le moment venu, c'est-à-dire à l'occasion des chapitres, placer les religieux qu'ils avaient choisis. L'alternative aurait été pour eux un cadre trop contraignant et, en tout cas, moins avantageux que le statu quo.

L'histoire de la province mercédaire de Quito offre donc un nouvel exemple d'Espagnols et de créoles tour à tour favorables et adversaires de l'alternative, selon que les circonstances et le moment les

(1) 27 II 1675 (A.E.E.S.S. leg. 142, f. 105). Sur les problèmes internes que connaissait alors la province, en particulier la rivalité entre F. F. de Cifuentes et le provincial F. Diego Cordillo, cf. 2 lettres des 9 et 24 II 1676 (A.N.H.Q. religiosos 2).

(2) Cf. Hernández, - Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América y Filipinas op. cit. t. I p. 583.

(3) Historia de la Iglesia en el Perú ; op. cit., t. III, cap. IV, n°2.

voyaient en minorité ou en position de force dans la province. Plus que l'instrument de la politique espagnole dans les ordres, l'alternance était au fond le recours des plus faibles, de ceux qui voulaient briser une hégémonie. Seules les données de la politique coloniale espagnole et le rapport de force qui s'était établi dans les communautés américaines allaient donner au mot alternance les connotations que l'on sait. Quelques exemples tirés d'autres régions de l'Empire prouveront même que les frères européens pouvaient, à l'occasion, être de farouches adversaires de l'alternative réclamée à cor et à cri par les créoles réduits, dans certains cas, à la portion congrue.

C - L'ALTERNATIVE AUX PHILIPPINES ET AU GUATEMALA.

Les deux exemples que l'on vient d'étudier ne sont pas les seuls, nous l'avons dit, où l'on ait vu les créoles occupés à réclamer cette fameuse alternance. Déjà, au début du siècle, le bref de 1612 qui l'accordait aux Franciscains de Mexico avait été signé, on s'en souvient, après de longues démarches des procureurs créoles soutenus avec ardeur par leurs compatriotes. Cependant, cela se situait à une époque où, malgré tout, l'antagonisme hispano-créole n'était en quelque sorte qu'à ses débuts, et s'insérait dans un contexte beaucoup moins exaspéré. Bien plus révélateurs et intéressants sont les cas des Philippines et du Guatemala.

On se souvient qu'à la fin du XVI^e siècle et dans les premières années du XVII^e, les Augustins de l'archipel avaient connu quelques problèmes, en particulier sous le provincialat de F. Lorenzo de León.

Les difficultés réapparurent une quinzaine d'années plus tard. Le 21 décembre 1621, après les démarches d'un procureur auprès du général, le pape Grégoire XV signa un bref d'alternance en faveur de la province des Philippines, bref qui fut transmis à cette dernière par le général le 22 août 1623. Considérant les problèmes suscités par la répartition des offices lors des derniers chapitres, il était décidé que dorénavant, toutes les charges capitulaires seraient partagées à égalité entre les religieux ayant pris l'habit en Espagne et ceux qui avaient fait profession aux Indes et dans l'archipel.

De 1627 à 1629, les bénéficiaires, c'est-à-dire les créoles, demandèrent l'application de ce texte. L'archidiacre de la cathédrale de Manille, Alonso García de León fut chargé de l'affaire, et notifia la décision papale à F. Francisco Bonifacio et aux définiteurs. Arguant, entre autres choses, de ce que le Conseil n'avait pas statué sur cette question, la majorité espagnole décida de faire appel, puis, passant aux votes, elle n'élut que des compatriotes métropolitains. Le juge exécuteur les excommunia et demanda le real auxilio des oïdores qui, par prudence, se gardèrent d'intervenir. Au sein même de la province, les relations entre les deux "nations" étaient très tendues. Des informations parvenues à Madrid faisaient état des "ennuis" que le nouveau provincial aurait causés à certains religieux du groupe créole (1).

Après une longue procédure d'appels, de contre-appels et de décisions pas toujours conséquentes, le roi voulut des précisions avant de trancher de façon définitive (2). L'argument numérique ayant été plusieurs fois avancé par les adversaires de l'alternance, il demanda, en particulier, de procéder à des recensements.

D'après la real audiencia, le 8 août 1633, il y avait 81 Augustins espagnols (dont 2 maestros, 4 lectores et 43 predicadores) contre seulement 26 créoles qui ne comptaient que 10 predicadores, dont un seul

(1) Cf. la R.C. du 1 VIII 1633 (A.G.I. Indiferente general 2873).

(2) Pour une histoire détaillée de ces événements, cf. Manuel Merino.- "La provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas," Archivo agustiniano, LVIII, n° 173, mai-août 1964, p. 153-204 et LIX, n° 177, sept.-déc. 1965, p. 299-332.

paraît-il, exerçait ses fonctions (1). Quatre ans plus tard, en 1637, d'après l'archevêque de Manille, l'effectif total de la province avait augmenté, mais le rapport des forces en présence restait à peu près le même, puisqu'il dénombrait 92 Espagnols et 33 créoles. Il en concluait que l'alternance n'était pas possible, et révoqua le bref de Grégoire XV comme le souverain lui en avait laissé la liberté (2). Cette argumentation ne manque pas de saveur, lorsqu'on songe à certains cas étudiés, où les péninsulaires s'obstinèrent à imposer l'alternative à des provinces dont l'effectif métropolitain était à peine constitué par quelques individus.

Dans un long mémoire, le procureur des Augustins espagnols de l'archipel, F. Diego de Ordaz, développa l'argumentation de la majorité métropolitaine de la province. Il souligna, d'abord, que l'alternance avait été obtenue à la suite d'interventions des seuls créoles, et non de l'ensemble de la province. D'ailleurs, aucun autre ordre de l'archipel ne la pratiquait ni n'avait l'intention de le faire. F. Diego de Ordaz présentait le bref de Grégoire XV comme une erreur. Il avait été signé en quelque sorte dans la foulée des autres décisions d'alternative, mais toutes celles-ci avaient pour but de ramener à la tête des provinces ^{américaines} / les frères métropolitains que les créoles, du fait de leur nombre et de leurs ambitions hégémoniques, avaient exclu des définitoires et même, quelquefois, des chapitres. Ce n'était pas du tout le cas, bien au contraire, aux Philippines.

Après ce préambule on ne peut plus clair sur le sens que les frères espagnols entendaient donner à la règle de l'alternance, F. Diego de Ordaz exposait une argumentation en six points.

D'abord, il était impossible, selon lui, d'augmenter le nombre des religieux nés dans l'archipel, car il y avait à peine 600 Espagnols dans l'ensemble des îles. Pour maintenir l'alternance, les créoles seraient donc obligés de donner l'habit à des métis et des mulâtres, ce qui

(1) A.G.I. Filipinas 80.

(2) cité par M. Merino op. cit.

serait "grandement ignominieux et dommageable pour l'ordre et l'observance".

Ensuite, l'expérience avait, paraît-il, montré à tous les ordres de l'archipel que: "les créoles de ces îles leur convenaient peu ou même pas du tout". Malgré tous les efforts des métropolitains pour les éduquer, les former à la chaire, à la prédication et à la vertu, "leur labeur n'avait donné aucun fruit". F. Diego de Ordaz n'en voulait pour preuve que le témoignage des procureurs des autres communautés de l'archipel alors en Europe.

Puis, après avoir développé d'autres raisons qui tenaient à la situation à bien des égards particulière des Philippines, F. Diego de Ordaz expliquait que, de toute façon, il était avéré que les métropolitains traitaient mieux les autochtones que les créoles habitués, dès leur naissance, aux pratiques souvent abusives de la vie coloniale (1).

Enfin, le procureur ajoutait que lorsque l'alternance avait été présentée à la province, "les inconvénients monstrueux de son exécution" étaient apparus à tout le monde, au point que les créoles eux-mêmes y avaient bientôt renoncé. C'était à l'évidence une façon bien étrange d'écrire l'Histoire ... (2).

Quoi qu'il en soit, la position des métropolitains de l'archipel devait rester inchangée. Lorsqu'en 1681 le problème de l'alternance fut de nouveau posé, le procureur des Dominicains, F. Alonso Sandín, rédigea lui aussi sur la question un long mémoire examiné par le Conseil le 25 septembre 1681. Il s'y déclara opposé à l'application du bref de Grégoire XV que certains milieux créoles avaient exhumé.

Sa première raison rappelait de façon étrange celle donnée par F. Diego de Ordaz près d'un demi-siècle plus tôt. L'alternative serait dans ce cas une faveur, "une grâce", faite sans raison aucune aux créoles. La seconde, s'appuyait sur le fait que l'effectif de la province comptait

(1) "... por no averse criado con aquel dominio conque naçen los criollos sobre los indios" (A.G.I. Filipinas 80).

(2) Il existe un autre mémoire un peu plus succinct où sont aussi consignés les arguments des Augustins espagnols contre l'alternance. On le doit à F. Diego Robles (ibid).

à peu près deux tiers d'Espagnols et à peine un tiers de créoles. Après de longues considérations, F. Alonso Sandín concluait en disant qu'il était très favorable au principe des élections alternées lorsque, comme au Pérou ou en Nouvelle Espagne, il permettait d'empêcher l'hégémonie des frères hispano-américains sur la minorité espagnole. En tout état de cause, pas question de l'approuver dans les provinces où il bénéficiait aux créoles ! (1) On ne pouvait être plus clair, et, disons-le, plus cynique. Le bref de 1621 resta donc lettre morte.

La seconde région de l'Empire où se posaient des problèmes de ce genre était le Guatemala.

Depuis toujours, les religieux espagnols y avaient pratiqué une politique très stricte dans le recrutement créole, si bien qu'au XVII^e siècle, les frères métropolitains étaient encore les plus nombreux et assuraient de façon presque exclusive la direction des provinces.

Chez les Franciscains, lorsqu'en 1628 l'alternance fut demandée par les créoles, paraît-il à l'instigation du commissaire général F. Francisco de Apodaca, le chroniqueur de la province, F. Francisco Vásquez, précise que la plupart des membres du chapitre étaient originaires d'Europe. Sur la trentaine de votos, trois ou quatre à peine étaient créoles.

Bien que le début des démarches date, donc, de 1628, il fallut attendre près de vingt ans pour que l'alternance devienne enfin une réalité dans l'ordre séraphique du Guatemala.

En 1633, le chapitre général de Tolède accorda à la province la ternativa qui, de fait, doublait la part réservée aux Espagnols en accordant deux provincialats sur trois aux gachupines et aux fils de la province espagnols, tout en précisant qu'aucune discrimination ne devait être faite

(1) A.G.I. Filipinas 86, R^o5, doc. 190.

entre eux (! ?). Après bien des péripéties narrées dans le détail par F. Francisco Vásquez, les créoles obtinrent enfin plus de justice par le biais de l'alternative.

Elle fut pratiquée à partir du chapitre de 1650, mais, dès le début, elle se heurta à bien des obstacles. Les métropolitains, aidés d'ailleurs par le commissaire F. Antonio Menéndez dont l'aversion à l'égard des créoles était notoire, essayèrent, par exemple, d'évincer les frères du pays à l'occasion d'un chapitre qui, aux termes de l'alternance, devait voir élire un provincial créole (1).

En fait, il fallut attendre encore une quinzaine d'années pour que ce système soit implanté de façon définitive dans la province. En effet, en 1664, le souverain pontife le confirma, mettant ainsi un point final aux tentatives espagnoles.

Chez les Prêcheurs de la province de Saint Vincent du Chiapas et du Guatemala, l'affaire fut tout aussi difficile, sinon plus, pour les créoles. Le blocage espagnol se manifesta de façon encore plus opiniâtre. Dans les communautés dominicaines aussi, les frères métropolitains étaient les plus nombreux. Un document créole des années 1643-1645, affirme que les religieux nés dans le pays ne sont que 43 sur les 130 frères de la province (2). Ceci était d'ailleurs confirmé par le célèbre Thomas Gage que l'antagonisme hispano-créole n'avait pas laissé indifférent (3).

Dans leurs démarches, les frères créoles jouissaient d'après divers et nombreux, en particulier des conseils municipaux. En 1629, la "ville" de Guatemala demanda avec insistance que les encomiendas, les rentes et tous les offices du pays aussi bien civils qu'ecclésiastiques soient réservés en priorité aux beneméritos de la tierra descendants

(1) Francisco Vásquez. - Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, Guatemala, 1937-1944, t. IV, p. 257 sq.

(2) Document intitulé Los religiosos criollos naturales de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la orden de Santo Domingo (imp. 9 f.) (B.A.H. col. Jesuitas t. 156, doc. I).

(3) Nueva relación que contiene los viajes de T.G. en Nueva España, Paris, 1838, 2a parte, cap. XI-XIII p. 306 sq.

des conquérants (1). Quelques mois plus tard, le procureur général de la ville de Santiago de Guatemala, Juan Martínez Téllez rédigea un mémoire en ce sens (2). Ces requêtes sont bien entendu à replacer dans le vaste mouvement revendicatif pour la défense de la prélation des créoles dans tous les emplois et toutes les charges de la colonie. Nous étudierons son ampleur dans la vice-royauté de Lima à la même époque. Au Guatemala, il prenait une coloration particulière du fait de la portion congrue à laquelle étaient réduits les créoles dans les communautés régulières de la région.

Sur cet aspect de la question, les interventions ne manquaient pas non plus. Le 1er mars 1635, dans une lettre très intéressante, les chanoines de la cathédrale traitèrent de la venue d'une mission de Mercédaires espagnols. Ils en profitèrent pour faire un vibrant éloge de leurs compatriotes guatémaltèques qui étaient dans les ordres, insistèrent sur le coût de telles missions, et les perturbations qu'elles risquaient d'entraîner pour la tranquillité et la cohésion des communautés. Selon eux, il fallait d'abord utiliser les capacités créoles avant de penser à faire venir à grands frais, et avec tous les dangers qu'elles comportaient, des expéditions de ce genre (3).

Quelques mois plus tard, le conseil municipal de la ville de Guatemala écrivit une lettre très circonstanciée et gonflée d'émotion, voire d'indignation, à propos du traitement réservé à ses compatriotes dans la communauté dominicaine.

"Los prelados superiores que de los Reynos de España vienen, llevados de sangre, amistad, criansa o ynterés, por tener inpuestos a los suyos que acá hallan, procuran deslustrar a los nascidos acá, y los que ayer se vieron autoridades o dan buena opinión de religiosos, oy por estas causas se ven sindicados, delatados, encarcelados, sentenciados con verdadero desconsuelo y daño público que vilipendia el pueblo en las personas, el estado, y si piden su justicia sin aver quien los aiude ..." (4)

(1) 16 I 1629 (A.G.I. Guatemala 42).

(2) *ibid.*

(3) A.G.I. Guatemala 165.

(4) 26 V 1635 (A.G.I. Guatemala 42).

Les signataires parlaient du "discrédit" dont étaient victimes leurs fils laissés nus par les supérieurs espagnols. Ils rappelaient, aussi, des faits particulièrement scandaleux dont l'ordre de la Merci avait été le théâtre. Il faut dire que dans l'ordre prêcheur, des démarches en vue de l'alternance avaient été entreprises depuis quelques années, et l'atmosphère de la communauté s'en ressentait à bien des égards. D'ailleurs, lorsqu'en 1633 ou 1634 le roi d'Espagne avait écrit au général dominicain pour qu'il statue sur cette demande, le souverain avait bien précisé qu'elle émanait des frères créoles de la province.

Il est à remarquer que la real audiencia du Guatemala soutenait la requête des religieux de l'endroit :

..para que la esperanza del premio aliente a los tibios al estudio, trabajo y virtud, y que gozen todos la paz y bienes que la ygualdad causa y que dello se siga mayor servicio de Dios y mejor administración de las Yndias". (1)

C'était une chose assez exceptionnelle pour des représentants de la puissance coloniale.

Après bien des démarches et de nombreux obstacles, en 1643, l'alternance fut enfin obtenue par le prieur créole du couvent de San Salvador, F. Francisco Morcillo. Il avait d'ailleurs été obligé de partir en Europe en secret et de ruser, car les frères espagnols voulaient l'en empêcher (2).

Ces derniers ne s'avouèrent pas battus. Ils dépêchèrent en Europe F. Raimundo Peramato, ancien prieur du couvent de Guatemala. Dans un mémoire imprimé en Espagne, il démontra, à sa façon, les méfaits de l'alternance dont il souligna qu'elle avait été demandée par un religieux agissant de sa propre initiative, ce qui, de façon manifeste, était faux.

L'alternative allait entraîner, à son avis, "un irrémédiable

(1) A.G.I. Guatemala 15.

(2) Sur l'odyssée de F. Francisco Morcillo cf. F. A. de Fuentes y Guzmán. - Recordación florida, lib. IX, cap. XXIII.

relâchement". La preuve ? Lorsque grâce à elle (? !) les créoles arrivent à la tête des provinces: "ils les mettent dans un tel état qu'il vaudrait mieux pour Notre Seigneur qu'elles n'existent point". L'alternance ne sert qu'à "armer les camps d'une dissension continuelle". Son but ultime et inavoué est, dit-il, d'écarter les frères espagnols en attendant de pouvoir les expulser de la province. Nous reviendrons plus loin et en détail sur les longues considérations anticréoles de ce texte (1).

De leur côté, les créoles prévenus des manoeuvres et des accusations de F. Raimundo Peramato, publièrent aussi un memorial où ils entreprirent de détruire l'un après l'autre les arguments du procureur espagnol, et de démontrer les bienfaits de l'alternative à laquelle ils tenaient tant (2).

Les négociations de F. Raimundo Peramato furent vaines. Il ne put faire retenir la bulle en 1643 par le Conseil, et l'alternance finit par être imposée en 1647. Si l'on en croit les oidores, la chose se serait passée "en toute quiétude" (3).

On peut en douter. En effet, les litiges ne tardèrent pas à surgir. Les péninsulaires réussirent, par leurs manoeuvres dilatoires, à repousser jusqu'en 1651 l'élection du premier provincial créole qui fut F. Jacinto del Castillo (4). L'ère des difficultés n'était d'ailleurs pas terminée. Les religieux espagnols ne cessèrent de s'estimer lésés, et le roi fut amené à intervenir encore à plusieurs reprises sur cette question (5).

Pour en terminer avec le Guatemala, nous signalerons un détail curieux, mais significatif. Dans cette région où les Espagnols avaient opposé le barrage que l'on vient de dire à l'alternance, on les voit la réclamer en 1672, non plus dans les ordres, mais dans les conseils municipaux, ce qui est plus original.

(1) B.N.M. Ms. 3048, f. 211-218.

(2) B.A.H. col. Jesuitas, t. 156, doc. I.

(3) 28 VI 1647 (A.G.I. Guatemala 157).

(4) Sur ces événements, cf. F.A. de Fuentes y Guzmán, - op. cit. lib. IX cap. XXIII et, surtout, Francisco Ximénez, - Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la orden de Predicadores ; Guatemala, 1929-1931 t. III p. 253-256 et 273 sq.

(5) Sur ces prolongements de la crise, cf. le chapitre 4 de la présente partie

En effet, depuis longtemps, le premier alcade ordinaire était espagnol, le second guatémaltèque. Or, à l'occasion de l'élection du 1er janvier 1672, les votants, en majorité créoles, nommèrent deux des leurs et la real audiencia entérina ce vote.

Cinq anciens alcaldes ordinaires espagnols de Guatemala écrivirent au souverain pour que la coutume, à laquelle rien n'obligeait, soit respectée. Pour plus de sécurité, ils demandèrent qu'une alternative du même type que celle des religieux soit instaurée officiellement dans les élections des cabildos seculares (1). Deux semaines plus tard, ils étaient imités par les quatre conseillers métropolitains (2).

*

*

*

Suscitée dans le groupe minoritaire par un réflexe de crainte ou un sentiment de frustration, l'idée de l'alternance pouvait donc naître aussi bien parmi les Espagnols que dans les milieux créoles. Seul le rapport des forces en présence dans chaque province en décidait, avec toute la relativité et les évolutions que cela suppose.

Sans le moindre remords, les uns et les autres pouvaient être tour à tour les partisans de l'alternance ou ses adversaires, selon les fluctuations de la conjoncture et de leurs intérêts.

Si dans le contexte général de l'histoire coloniale américaine la règle des élections alternées est devenue le symbole et la preuve la plus concrète de la volonté espagnole de se maintenir coûte que coûte à la tête des provinces, cela vient du fait que de manière inévitable l'importance numérique des frères métropolitains était appelée, tôt ou tard et dans des proportions variables, à diminuer en comparaison de celle des

(1) 28 II 1672 (A.G.I. Guatemala 42).

(2) 16 III 1672 (ibid).

créoles toujours plus nombreux et conscients de leurs droits.

De toute façon, les événements dont nous avons traité dans ce chapitre montrent que, malgré la diversité des cas, l'alternance était au fond conçue à sens unique, c'est-à-dire pour la seule défense des péninsulaires. Lorsque la demande émanait des créoles, elle était, soit refusée, soit noyée dans les méandres du juridisme, soit entravée par une volonté politique délibérée. C'est même sans doute là qu'elle apparaissait dans toute son injustice, à la limite dans son cynisme.

Comme on peut l'imaginer, les créoles ne manquaient pas de le souligner. Avec sa clairvoyance, son honnêteté et son sens politique habituels, un Espagnol éminent comme le célèbre D. J. de Solórzano Pereira ne se faisait pas faute de montrer toutes les implications de l'attitude métropolitaine aux Philippines et au Guatemala.

CHAPITRE III

LA "GUERRE" DES EFFECTIFS (I)

LES MANOEUVRES CREOLES

On sait que les élections capitulaires se jouaient à la majorité. D'autre part, l'alternance n'était possible, ou, en tout cas, n'avait de sens que si la disparité entre les deux groupes en présence n'était pas trop criante. Pour ces deux raisons, on assista tout au long du XVII^e siècle à une véritable "guerre" des effectifs. Le plus souvent souterraine et sournoise, elle n'en était pas moins réelle, obstinée et sans merci.

Les créoles s'efforçaient, par divers moyens, de faire nombre et d'accroître, de ce fait, leur suprématie tout en accentuant le caractère injuste de l'alternance. De leur côté, les frères venus d'Espagne essayaient eux aussi de lutter sur ce terrain. Dans le meilleur des cas, ils parvenaient à faire pièce aux religieux hispano-américains. En général, ils comblaient à peine, tant bien que mal et au prix d'innombrables

difficultés, les rangs laissés vides par les départs ou les décès.

Nous examinerons d'abord la politique des créoles en ce domaine.

*

*

*

A - LES EXCLUSIVES CONTRE LES ESPAGNOLS.

Un des reproches souvent faits aux créoles était de refuser l'entrée des ordres aux postulants nés en Espagne. C'est du moins ce qu'affirmaient les péninsulaires pour justifier, en partie, la faiblesse numérique de leur groupe.

Dès la fin du XVI^e siècle, c'est-à-dire lorsque le criollismo péruvien commençait à peine à se manifester, le vice-roi D. García Hurtado de Mendoza en avait averti la couronne. Les Dominicains créoles qui, déjà, dominaient la province de Lima, refusaient, paraît-il, d'admettre dans leurs rangs les vocations métropolitaines, ou, du moins, y mettaient toute une série d'obstacles. Leur but bien évident était de supprimer toute concurrence, et de rester les maîtres de la province (1).

Quelques années plus tard, les frères péninsulaires se plaignirent aussi des restrictions de fait et des entraves imposées par les créoles de la province franciscaine des Douze Apôtres de Lima. On se souvient que les deux brefs de 1600 se contentaient d'interdire l'accès des postes de responsabilité à tout religieux ordonné en Espagne et non agrégé à la province sur l'ordre exprès du général. En 1606, le chapitre général de Tolède annula toute mesure propre à susciter "les factions et les partis" entre les frères originaires d'Espagne et ceux qui étaient nés en

(1) Lima, 2 V 1592 (A.G.I. Lima 32).

Amérique. Il interdit, certes, les distinctions nationales lors des chapitres et de la répartition des offices, mais aussi toute différence ou ségrégation faite entre Espagnols et créoles au moment d'accorder l'habit de Saint François. Cela est très révélateur des pratiques de l'époque, ainsi que des plaintes parvenues au général. Pour être juste, il faut rappeler que si de telles pratiques étaient déjà le fait des créoles dans certaines provinces, en Nouvelle Espagne, au contraire, les Gachupines basques n'étaient pas exempts de tout reproche en ce domaine. Nous avons cité des lettres où des créoles s'en plaignaient avec amertume.

Lors des années de crise qui suivirent dans la province des Douze Apôtres de Lima et dans celle de Charcas, et, surtout, lorsque la question de l'alternative fut agitée, cette accusation fut maintes fois reprise par la minorité péninsulaire, d'autant que les frères créoles tiraient argument de la disparité des deux groupes américain et espagnol pour refuser le partage qu'on voulait leur imposer.

En 1648, plusieurs frères lais péninsulaires exposèrent en détail cette situation dont ils avaient eu à souffrir personnellement. Afin de dissuader les vocations métropolitaines, les créoles les confinaient dans les tâches obscures réservées aux frères servants.

"Los criollos /.../ por quedar absolutos dueños de la tierra que llaman suya porque la conquistaron sus abuelos, no permiten que se reziva quien no fuese criollo, y de España tan pocos, que sólo para legos, les dan el ábito ...". (1)

Une vingtaine d'années plus tard, un autre frère lai espagnol dénonça lui aussi avec vigueur de pareilles pratiques. Si les frères européens n'étaient pas très savants, la faute en incombait à son avis aux Péruviens :

"Si muchos no son mui letrados, es porque los religiosos criollos les an cortado el ylo como yo lo e visto" (2).

(1) Lima 26 X 1648 (A.G.I. Lima 338).

(2) 22 III 1675 (ibid.).

On pourrait croire ces témoignages inspirés par des déboires personnels. Il semble bien que ce n'était pas le cas. En 1675, les Franciscains espagnols du Cuzco écrivaient au roi :

"Los de España, están retirados del gobierno, solicitados para las guardianías porque los hallan útiles para el régimen de los com-bentos, para componer noviciados perdidos ; los de España, para todos los ofizios de fidelidad y trabajo, pero esto les a de servir de término de que no passen, siendo mares que pudieran llenar de corrientes las estendidas campañas de las provinziás, y, como mares, detenidos en las playas de las guardianías a que escassamente y con abaricia de los Padres criollos los allegan con precepto ne transirent finis suos /.../ no ponen al trabajo a los de España por negarles el jornal de su fatiga". (1)

Vers la même époque, le porte-parole des Franciscains espagnols de Lima, F. Miguel Serrano de Albarracín, accuse aussi les Péruviens de brimer ses compatriotes qui n'étaient même pas autorisés, paraît-il, à suivre les cours de la gramática, c'est-à-dire la première année d'études. Si jamais un chapetón arrivait néanmoins à être diplômé, les créoles s'arrangeaient pour lui faire tout oublier :

"Le mandan a la conventualidad de un conventillo donde, entregado al ocio, pierde lo adquirido y no se adelanta en prendas, con que los publican incapazes y ynábiles para el gobierno, dicen que son yliterados".

Les Péruviens, au contraire, avaient toutes les facilités :

"Sus letras, aun que sean assy malas son las mejores del mundo y premiadas como tales y no les sacan jamás de exercicios literales".

(2)

On voit, donc, au travers de toutes ces récriminations, les avantages que les frères européens attendaient de l'alternance qui devait leur permettre, pensaient-ils, de donner la pleine mesure de leur talent, et de s'ouvrir, selon une expression de F. Miguel Serrano de Albarracín "la porte du ciel" que les Péruviens entendaient leur fermer.

(1) Cuzco, 30 IV 1675 (ibid.).

(2) Informe y papeles en favor de la alternativa (ibid.).

Ces pratiques étaient sans doute bien enracinées. La preuve en est qu'en 1665, le commissaire général F. Miguel de Molina écrivit au provincial de Lima sur ce sujet. Il lui fit remarquer, en particulier, que c'était "faire injure à l'ordre" si l'on refusait dans ses couvents des vocations de qualité, pour la seule raison que les postulants étaient nés en Espagne et non au Pérou (1).

Au plus fort de la crise suscitée par l'imposition de l'alternance, dans un Informe y papeles en favor de la alternativa ..., les signataires espagnols répondaient à l'argument arithmétique des créoles en faisant valoir que ces derniers acceptaient certes quelques novices chapetones, mais à la seule condition de donner l'habit, en même temps, à dix ou vingt jeunes Péruviens.

"... Reciviendo a toda broza de los criollos por llenar de ellos la provincia ; de los de España no quieren recibir muchas vezes a algunos selectos, dando ocasión a que, con los desechos de Nuestra Religión, esté favorecida la de San Agustín que, por sustentar la alternativa que con tanto lustre suyo sustentaron, apeteçen y reciben nuestros desechos". (2)

Le comte de Castellar, alors vice-roi du Pérou, confirmait en tout ces affirmations. Après bien d'autres contemporains, il accusait les créoles d'avoir un plan délibéré visant à éliminer tout à fait les Européens. C'était, bien sûr, une manière radicale de résoudre le problème de l'alternative, mais elle ne convenait pas du tout aux métropolitains.

Derrière les raisons officiellement invoquées par les créoles, le vice-roi en voyait d'autres :

"... otras razones aparentes, encaminadas a excluir los religiosos nacidos en España, y a este fin, de algunos años a esta parte, an repugnado mucho dar el ávito a diferentes personas que le han pedido para sacerdotes, con mira de extinguir por este medio los sujetos nacidos en España y quedar solos los criollos, sin quien los compita ni pueda ocupar los puestos y honores de la religión" (3)

(1) Luis Arroyo. - Comisarios generales del Perú ; op. cit. p.211-212.

(2) § 6, n° 35 (A.G.I. Lima 338).

(3) Lima, 25 IV 1678 (A.G.I. Lima 77 et 338).

Selon lui, l'inégalité des deux groupes ne devait donc pas entrer en ligne de compte, puisqu'elle était, en quelque sorte, provoquée et entretenue avec soin...

Ces pratiques n'étaient pas l'apanage des provinces franciscaines de Lima et de Charcas. Un peu partout dans la vice-royauté, les correspondances espagnoles font état des mêmes plaintes, du même courroux. Ainsi, à Quito, lorsque l'alternative fut décidée pour les Augustins, le 9 juin 1625, elle était motivée de façon expresse par le fait que les créoles, depuis longtemps à la tête de la province, se refusaient à admettre les novices espagnols, même pour leur accorder les ordres mineurs (1). On retrouve cette accusation cinquante ans après sous la plume d'un religieux créole de la province, F. Joseph Basilio González. Pour discréditer F. Agustín Montesdoca devenu sur le tard le champion de l'alternance, il lui fait ce reproche en rappelant ses positions passées:

"Es constante que el tiempo que gobernó fue tan enemigo de la alternativa que siempre estorbó el que se dieran ávitós a españoles para que en ningún tiempo ubiera sujetos en quien practicarla" (2).

De la même façon, lorsqu'il s'est agi d'imposer l'alternative à la Merci de Quito, les oidores expliquèrent à la couronne que les frères quiténiens y étaient "si vigilants, qu'ils n'admettaient aucun religieux d'Espagne sans faire de grandes difficultés" (3).

En Nouvelle Grenade, nous avons eu l'occasion de montrer que le problème se posait. La real audiencia et F. Juan Berrosano, le porte-parole des métropolitains, affirmèrent à plusieurs reprises que les créoles faisaient un barrage obstiné à l'entrée des Européens dans les couvents de la province en leur refusant l'habit. Nous rappellerons aussi que l'un des moyens imaginés pour arriver à ces fins, avait consisté à fermer le noviciat de Cartagena, où, pour des raisons que nous avons indiquées, le recrutement espagnol avait été toujours plus facile.

(1) A.G.I., Quito 95.

(2) s.d. (ibid).

(3) Quito, 15 XI 1666 (A.G.I., Lima 338).

Toujours à Santa Fe et vers la même époque, les Prêcheurs créoles, qui dominaient eux aussi sans partage leur province, semblent avoir pratiqué cette politique discriminatoire dont le but était de résoudre l'antagonisme hispano-créole par la disparition de la composante européenne. En 1676, le provincial créole, F. Francisco Núñez accusa son prédécesseur, F. Juan de Castañeda, avec qui il était en procès, d'avoir refoulé de façon systématique les postulants espagnols, même ceux qui se seraient contentés d'être d'humbles frères servants (1).

En dehors de la vice-royauté de Lima, on trouve aussi des exemples de ce type. En Nouvelle Espagne, chez les Augustins de Mexico, l'attention de la couronne fut attirée sur cette question. On se souvient que, de très bonne heure, les créoles y avaient monopolisé les postes de responsabilité. Au cours des vingt dernières années du XVI^e siècle, un seul provincial, avait été espagnol. Il s'agissait de F. Juan Adriano élu en 1590. Dès que l'alternative fut imposée à la province, en 1627, les créoles démontrèrent, chiffres à l'appui, l'iniquité d'une telle mesure. D'après une liste nominale établie le 23 avril 1629 par le provincial F. Diego Rangel, il ressortait que, sans compter les frères lais, les créoles étaient 403 et les Espagnols, tous fils de la province, 43 seulement. Détail intéressant, à la fin de ce document, on rajouta plus tard en appendice le recensement lui aussi nominal des postulants qui avaient prononcé leurs vœux entre 1628 et 1633. Or, sur les trente nouveaux religieux, aucun n'était originaire de métropole, comme le soulignait avec insistance le successeur de F. Diego Rangel, F. Martín de Peralta. Il prit bien soin de préciser "sous le sceau du serment" qu'aucune personne née en Espagne n'avait demandé l'habit durant toute cette période, pas plus que pendant le triennium précédent (2).

(1) 4 V 1676 (A.G.I. Santa Fe 247).

(2) "... declaró debaxo del mismo juramento que en este tiempo no a tomado el hábito ninguna persona nazida en España por no haverle pedido" (A.G.O.S.A. Aa. 47).

Cette absence totale de vocations péninsulaires finit par paraître suspecte à la couronne, d'autant qu'au fil des années, la province laissa tomber l'alternance en désuétude en arguant du fait qu'il n'y avait plus d'Espagnols (1). Par une cédula du 28 novembre 1667, le vice-roi de Nouvelle Espagne, le marquis de Mancera, fut chargé de vérifier s'il était vrai que l'alternative n'était plus appliquée, et que les provinciaux successifs refusaient d'admettre, depuis longtemps, les postulants gachupines. Au terme de son enquête, le vice-roi reconnut que l'accusation "n'était pas tout à fait inexacte", et il laissa entendre que les promesses faites par le provincial n'avaient pas été tenues. En effet, celui-ci s'était engagé à chercher et à encourager les vocations espagnoles. Cependant, il s'était bien gardé d'accepter les candidats venus demander l'habit, sous prétexte qu'ils n'avaient pas les qualités requises, et la ségrégation avait continué comme par le passé (2).

Même si certaines de ces accusations sont parfois situées dans un contexte qui les rend sujettes à caution, par leur nombre et leur convergence, elles sont tout de même révélatrices de manoeuvres sans doute généralisées et qui allaient continuer longtemps. Au milieu du XVIII^e siècle encore, les célèbres Jorge Juan et Antonio de Ulloa insistèrent dans leurs Noticias secretas sur le fait que les autorités créoles des ordres continuaient de refuser les postulants espagnols pour n'avoir pas à rétablir l'alternance tombée, dans bien des cas, en désuétude faute de religieux péninsulaires pour la pratiquer (3).

(1) Pour une histoire de l'alternative chez les Augustins de Mexico, cf. A.G.O.S.A. Aa 47, une longue lettre de la régente au marquis d'Astorga ambassadeur à Rome, 18 XI 1670 (A.G.I. Indiferente general 2852, f. 64_r-68_r). Pour les événements postérieurs à l'année 1670, cf. ibid f. 71_v-73_v ; 75_v-76_v ; 296_v-299_v ; 333_r-334_r ; A.E.E.S.S. leg. 140 f. 239-289 et une relación ajustada s.d. (A.R.S.I. fondo gesuitico 1467-63).

(2) Real respuesta a una carta del virrey de Nueva España sobre no dar el hábito de San Agustín a ningún sujeto nacido en España sino a criollos, Madrid, 29 I 1669, publié par R. Konetzke. - Col. de doc. para la historia de la form. soc. de Hispanoamérica; op. cit. vol. II, t. II, p. 551. Cf. aussi Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, Mexico, 1867, p. 273.

(3) Jorge Juan et Antonio de Ulloa. - Noticias secretas de América ; op. cit. Madrid, 1918, t. II p. 187.

Une quarantaine d'années plus tard, lorsque la couronne entreprit, dans un dernier sursaut, d'imposer l'alternative aux Franciscaïns du Chili, la cédula du 26 mai 1788 adressée aux oidores de Santiago fit remarquer que la grande disproportion des deux groupes n'était pas un empêchement majeur mais, tout au plus, la preuve que les communautés avaient pratiqué au Chili la même politique que celles du Pérou, où certaines avaient refusé de façon systématique les novices espagnols pour en arriver à l'abandon de l'alternance (1).

Pour prévenir cette guerre des effectifs et ses abus, pour tenter d'égaliser les deux groupes espagnol et créole, des provinces s'étaient vu octroyer ou avaient décidé une alternance accompagnée d'obligations bien précises. Ainsi, les Franciscaïns du Michoacan avaient décidé, en 1626, que pour chaque triennium, le définitoire fixerait de manière impérative le nombre de novices susceptibles d'être admis, de sorte que la province comprenne toujours 35 prêtres créoles, 35 prêtres espagnols ayant pris l'habit en Nouvelle Espagne et 50 autres ayant fait profession en métropole (2).

Chez les Dominicains de Mexico, le général avait décidé que le nombre des novices espagnols et créoles devrait toujours être égal. Il voulait ainsi remédier à la situation antérieure et à ses abus. Les créoles avaient recruté six fois plus de Mexicains que de péninsulaires (3).

Dans la province augustine du Michoacan, à la fin de la décennie 1620-1630, les créoles étaient de loin les plus nombreux, puisqu'ils représentaient plus des deux tiers de l'effectif total (111 sur 164). (4)

(1) M. Luis Amunátegui. - Los precursores de la Independencia de Chile; Santiago 1910, vol. III, p. 48.

(2) Cf. F. Isidro Félix de Espinosa. - Crónica de la provincia franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán; Mexico, 1945, lib. IV, cap. I, p. 459.

(3) Cf. une lettre du visiteur F. Agustín de Alderete au général, Mexico, 17 XI 1625, citée par J. Lafaye. "La règle de l'alternance dans la province dominicaine de Nouvelle Espagne", op. cit. p. 103-104.

(4) A.G.O.S.A. Cc.11 f. 146.

C'est pour cette raison qu'en 1629, les Espagnols demandèrent et obtinrent l'arrêt du recrutement mexicain, jusqu'à ce que les deux "nations" aient le même total de représentants.

Cette mesure fut mise en pratique, non sans mal. Pendant une quinzaine d'années, aucun créole ne reçut la robe noire des Augustins. Comme, d'autre part, les entrées espagnoles furent peu importantes, l'effectif de la province ne tarda pas à décliner dans des proportions inquiétantes, et l'on dut même faire venir des religieux de métropole pour compenser les mauvais effets de cette politique irréaliste et irréalisable. Les sources les plus diverses confirment bien, d'ailleurs, que le problème des professions fut au centre de la plupart des difficultés que connut la province pendant des décennies (1).

Enfin, un dernier exemple de ce type. Nous l'emprunterons au Brésil. Lorsque l'alternance fut introduite dans la province franciscaine de l'Immaculée Conception, en 1723, le général précisa que l'on n'accepterait que des novices portugais, jusqu'à ce qu'il y ait le même nombre de religieux européens et de religieux brésiliens. Le rapport était, en effet, à ce moment-là de 1 à 3 environ. Lorsque la parité serait atteinte, chaque groupe aurait droit à un nombre de novices égal à celui des décès enregistrés au cours des mois précédents (2).

Nous n'avons pas trouvé dans la vice-royauté de Lima, et à l'époque qui nous intéresse de façon plus précise, d'accord ou d'obligation de ce genre. La raison fondamentale semble être la disproportion des groupes en présence. Elle était beaucoup plus forte au Pérou qu'au Mexique

(1) Cf. les mémoires au général de F. Martín de Vergara, définiteur (1643) et de F. Alonso Farfán de los Godos, 29 VII 1653 (A.G.O.S.A. Aa 54). Pour les problèmes suscités par l'alternance dans cette province, cf. Baltasar de Tobar. - Bulario Indico, Séville, 1966, t. II p. 83 et 156, et F. Diego Basalenque. - Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de Nuestro Padre San Agustín; Mexico, 1963 lib. II, cap. VII et lib. III, cap. I, ainsi que de nombreux documents in A.G.O.S.A. Aa 54.

(2) Cf. Gentil Avelino Titton "A reforma da provincia franciscana da Imaculada Conceição (1738-1740)" Revista de Historia (Sao Paulo) XII, n° 84, oct. déc. 1970, p. 307-340; en particulier p. 320-324.

dans la plupart des cas. De plus, l'imposition de l'alternance est engendrée postérieurement dans le premier pays. Les autorités, aussi bien laïques que religieuses, s'étaient sans doute rendu compte des difficultés, voire de l'impossibilité, et en tout cas de l'inanité de pareils arrangements. Cela explique pourquoi lorsque F. Juan Berrosano demanda que, à l'instar des provinces de Nouvelle Espagne, celle des Augustins de Santa Fe admette dans ses couvents un nombre égal de novices créoles et de novices espagnols, cette idée ne fut pas retenue par les autorités. Son auteur ne devait pas la reprendre non plus au cours des quelque vingt années qu'il devait consacrer, en vain, à obtenir l'alternative (1).

B - LE LAXISME DU RECRUTEMENT CREOLE.

Si l'on en croit les Espagnols, en même temps que par tous les moyens les créoles fermaient la porte au recrutement européen et faisaient obstacle à son renouvellement, les novices hispano-américains étaient acceptés sans la retenue nécessaire.

Avant tout soucieux d'étoffer leurs rangs, les créoles acceptaient à peu près n'importe quel candidat, pourvu qu'il soit né aux Indes. C'était, du moins, le bruit répandu avec complaisance par les métropolitains.

Dès 1613, le vice-roi de l'époque, le marquis de Montesclaros, dénonça de pareilles pratiques, en particulier chez les Augustins et les Mercédaires.

"Los superiores se dan prisa en recibir frailes sin otro fin que enchir el número, para que ni la necesidad los obligue a pedir los de Castilla, ni aya lugar adonde quepan" (2).

Douze jours plus tard, le marquis précisa qu'en fait la même chose se passait dans toutes les communautés.

(1) Réponse de F. Juan Berrosano au mémoire du général augustin en date du 3 VIII 1680 (A.G.I. Santa Fe 248).

(2) Callao, 10 IV 1613 (A.G.I. Lima 36).

Il dénonça :

"el cuidado que las órdenes an puesto en Recibir Religiosos sin más elección que ser nacidos en esta tierra, para prevalecer a los de Castilla, haziendo más abultada la parcialidad de los hijos destas provincias" (1)

Vers la fin du siècle, au moment de la grande crise des provinces franciscaines de Charcas et Lima, cet aspect de la question était souligné par les frères métropolitains dans leur Informe y papeles en favor de la alternativa déjà cité. Ils n'hésitaient pas à écrire que les Péruviens recrutaient "tout le déchet créole pour remplir la province". F. Miguel Serrano de Albarracín, un des inspirateurs de ce texte, faisait une peinture étonnante et fort caricaturale, sans doute, du recrutement créole. Après avoir souligné tous les obstacles mis sous les pas des Espagnols désireux de devenir franciscains, il écrivait que les postulants péruviens n'étaient que le "rebut". Ils étaient inaptes du point de vue physique ou incapables sur le plan intellectuel. N'oublions pas qu'il s'agit d'un texte de combat ...:

"... lo contrario de todo esto practican con los padres criollos que, rreciviéndolos al hábito a toda broza, ciegos, coxos, mancos, ynca-paces digo y ynhabiles, de hecho y que derecho, a fin sólo de llenar dellos las provinzias ; en los noviciados los fomentan, los toleran y disimulan más allá de lo posible, en los estudios los ayudan ocupándolos en gramática ..." (2)

Déjà, en 1648, les frères lais espagnols du couvent de Lima nous avaient montré les novices créoles plus soucieux de leur santé chancelante que de leurs obligations régulières (3).

Pour comprendre la portée et la signification exactes de ce genre de critique, il faut ajouter que les créoles passaient pour être de santé fragile. C'était même un des arguments sur lesquels s'appuyait la condescendance teintée de mépris des Espagnols à leur égard. D'autre part, les constitutions franciscaines de Lima interdisaient, en principe,

(1) 22 IV 1613 (*ibid*).

(2) A.G.I. Lima 338.

(3) "... desde que tienen el ávito sustentan la vida a fuerça de medicina y la salud a quebrantamientos de regla" 20 VI 1648 (*ibid*).

d'accepter au noviciat toute personne contrefaite ou malade (1). Il en était d'ailleurs de même dans presque tous les ordres et dans la plupart des provinces.

Il ne fait aucun doute que les critiques espagnoles sur ce point étaient très exagérées. Cependant, à une époque où la carrière ecclésiastique ne se différenciait pas de façon radicale des autres, il est fort possible que les ordres aient été le refuge d'un certain nombre de créoles que leurs infirmités rendaient inaptes à d'autres occupations. Dans un monde où les débouchés étaient très limités, le fait d'accepter ces gens-là n'était pas forcément un calcul prémédité, mais peut-être, avant tout, un acte de charité.

Toujours dans le but de faire nombre contre les Espagnols, les créoles recrutaient aussi des étrangers, très nombreux dans la vice-royauté, surtout des Portugais gagnés à leur cause. Il n'est pas impossible, en effet, que l'antagonisme séculaire entre Espagnols et Portugais, antagonisme d'ailleurs avivé par l'union forcée des deux couronnes de 1580 à 1640, ait trouvé une sorte d'exutoire aux côtés des créoles contre les frères venus de métropole.

Dans une lettre au roi, le Franciscain F. Juan Valero affirma en 1632 que les ordres péruviens étaient "pleins" d'étrangers. Il demanda au souverain de leur interdire l'entrée des communautés, en montrant que ce recrutement était aussi dangereux que celui des créoles (2). F. Juan Valero terminait en disant que cela était surtout notoire chez les Frères Mineurs de Lima, et annonçait sur ce sujet un mémoire adressé au commissaire général.

(1) "... disforme de rostro o cuerpo o notablemente señalado". Constituciones de la provincia de los Doze Apóstoles del Pirú hechas en el capítulo provincial ; Lima, 1617, cap. I § Del recibir los frayles a la orden. La même chose était prévue par les Constituciones de la Santa Provincia de San Antonio de las Charcas del Reyno del Perú ; Lima, 1650.

(2) "Vuestra Magestad mande en las Religiones no reciban al ábito dellas portuguesas, porque, así desto como de recibir criollos, están las Religiones rematadas y perdidas", 20 IX 1632 (A.G.I. Lima 302).

Dans le rapport qu'il joignit à cette lettre le 16 juin 1633, ce dernier, F. Francisco de Ocaña, réfuta cependant les affirmations de F. Juan Valero, en écrivant que, à sa connaissance du moins, on n'avait pas reçu de Portugais dans la province des Douze Apôtres.

Les craintes et les constatations de F. Juan Valero ne devaient cependant pas être dépourvues de fondements. Lors de la guerre d'indépendance du Portugal, la couronne ordonna aux provinciaux du Pérou de retirer à plus de vingt lieues à l'intérieur des terres les frères lais lusitaniens chargés d'administrer les haciendas côtières des couvents (1). Quelques années plus tard, en 1653, le commissaire général franciscain n'hésita pas à écrire que les créoles, et surtout les créoles d'origine portugaise, étaient si nombreux, qu'ils étaient "devenus les maîtres" des provinces sud-américaines de l'ordre (2).

C - L'ACCES DES METIS DANS LES ORDRES.

Un autre reproche fait aux religieux hispano-américains, était de grossir leurs rangs avec des métis ou des mulâtres. En principe, ceux-ci devaient être exclus des ordres, et, en tout cas, ne pouvaient accéder au sacerdoce. Quelques expériences avaient bien été tentées jusqu'en 1571 chez les Augustins, jusqu'en 1582 chez les Jésuites et surtout dans l'ordre de la Merci, mais les résultats n'avaient guère été positifs. D'autre part, la société coloniale ayant durci sa hiérarchisation raciale, ces essais n'avaient pas eu de suite, du moins officiellement. Les textes légaux et réglementaires systématisaient même ces interdictions. Les constitutions provinciales ~~prenaient~~ prenaient elles aussi position. Souvent, elles

(1) R.C. du 26 VII 1647 (A.G.I. Lima 573, lib. 23, f. 58_r-58_v).

(2) 1653 (A.G.I. Lima 338).

précisaient que les postulants devaient être fils d'Espagnols (1), ou bien elles n'acceptaient que des novices ayant, au plus, un huitième de sang noir, comme chez les Franciscains de Nouvelle Grenade, ou qui n'avaient pas d'ascendants métis depuis quatre générations, comme chez les Dominicains de Lima (2).

Malgré tout, au moment de la grande crise qui secoua la ville de Quito de 1624 à 1626, lorsqu'au cours de sa visite don Juan de Mañozca entra en conflit avec les Prêcheurs créoles, il ne se fit pas faute de souligner dans sa correspondance que certains ordres, à savoir les Dominicains et les Augustins, étaient désormais "peuplés de métis" admis dans les couvents dans le seul but de "faire nombre contre les pères de Castille en train de disparaître".

"Hay /.../ algunas religiones cuajadas de mestizos como son la de Santo Domingo y San Agustín que, por hacer gente contra los padres de Castilla que ya se van acabando, los criollos han ido admitiendo a los de este laya con grandísima quiebra de la religión y de su esplendor y lustre como quiera que son hijos o nietos de madre cuya fe o es ninguna o tan niña que apenas siente" (3).

Pour être juste, il faut ajouter que d'après D. Juan de Mañozca, et sans doute aussi pour bien des métropolitains, tous les créoles étaient plus ou moins métissés. Il qualifiait d'ailleurs les religieux du pays en général d'"Indiens ayant pris la bure" ou d'"Indiens habillés en

(1) "Ninguno sea recebido para novicio sino fuera hijo de padre y madre es pañoles. Constituciones de la provincia de los Doze Apóstoles del Pirú op. cit. cap. I. La même chose in Constituciones de la Santa Provincia de San Antonio de las Charcas op. cit.

Dans la province franciscaine du Tucumán, il était précisé : ".. en ninguna manera se podrán recibir mestizos ni mulatos, por mucho que dellos pueda esperarse. Constituciones de la Santa provincia de la Assumpción de Nuestra Señora del Tucumán, Paraguay, y Río de la Plata" ; Madrid, 1671, cap. I n° 3.

Dans tous ces cas, les supérieurs qui contrevenaient à ces règles devaient être suspendus ipso facto.

(2) Cf. Gregorio Arcila Robledo. - Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia ; Bogota, 1943 p. 459-460 et F. Juan Meléndez. - Tesoros verdaderos de las Indias ... op. cit., t. I p. 25.

(3) Quito 28 IX 1625 (A.G.I. Quito 61).

Européens" et même de "néophytes" ! Dans une autre lettre au roi, il écrivait au sujet des Dominicains créoles : "ce sont des gens nés dans le pays, et plutôt mal apparentés, car la plupart sont métis ou, dans le meilleur des cas, quarterons ..." (1)

Comme on pouvait s'y attendre, les péninsulaires ne manquaient pas de tirer argument de ce genre d'accusations. Pour leur donner plus de poids, dans le long catalogue des religieux de la province établi par ses soins, le procureur des Dominicains espagnols de Quito, F. Joseph Ferrer prenait bien soin de préciser l'origine raciale de chacun. Selon lui, il y avait 42 créoles "limpios" c'est-à-dire de pure ascendance européenne et 44 "prêtres métis". Sur les onze étudiants que la province comptait alors, six étaient aussi métissés (2).

Toujours à Quito, lors de la tentative d'imposition de l'alternance à la Merci, les oidores firent valoir, en 1666, que cet ordre était pratiquement passé aux mains des métis, d'où le relâchement que connaissait alors la province (3). Les signataires ajoutèrent d'ailleurs que la situation était identique chez les Augustins. De fait, vers la fin du siècle, F. Juan de Ocampo s'en plaignit aussi. Il précisa même que la province augustine de Quito était alors en réalité entre les mains de quelques donados mulâtres amis du provincial F. Martín de Yxar (4).

La région de Quito est sans conteste celle où ce problème apparut le plus tôt et avec le plus de netteté. Cela n'est guère étonnant. En effet, dès la fin du XVI^e siècle, des textes de provenance diverse indiquent que les métis y étaient très nombreux, actifs et ambitieux. En 1600, d'après le fiscal de la real audiencia, il y avait 4 métis pour un Européen,

(1) Quito, 22 IX 1625 (ibid.).

(2) A.G.I. Quito 88.

(3) "... esto, Señor, acaece por ser los más religiosos mestizos" Quito, 15 XI 1666 (A.G.I. Lima 338).

(4) Quito, 12 IV 1691 (A.G.I. Quito 100).

et ils occupaient des postes parfois importants : greffiers, notaires, procureurs, échevins, encomenderos, etc ... (1). Il était donc inévitable qu'ils apparaissent aussi dans les ordres. Si l'exemple de Quito est de loin le plus net, comme on l'a dit, il n'est pas rare de trouver dans la documentation de l'époque des échos de la pénétration des métis dans les communautés religieuses grâce à l'aide, ou la complicité selon les Espagnols, des créoles.

Une cédule du 7 février 1636 rappela qu'il était interdit d'ordonner les enfants illégitimes et les métis. Elle indiquait sans ambiguïté que cette restriction n'était guère observée (2). De fait, on se souvient que parmi les causes invoquées par des nullitantes pour faire annuler leurs vœux, figurait parfois le fait que les demandeurs étaient fils d'indienne ou enfants naturels. Dans la cédule en question, le souverain regrettait que les ordres donnent l'habit à tous ceux qui le demandaient, même s'ils appartenaient à l'une des catégories incriminées. Il n'était pas rare que l'on doive ensuite les rendre à la vie séculière. Les expulsos essayaient alors de s'agréger au clergé paroissial, importunaient les évêques dans l'espoir, bien problématique, d'une charge qui leur permettrait de subsister. Bien souvent, même, ils étaient réduits à parcourir les campagnes en véritables vagabonds vivant de la mendicité.

Plus tard, en 1655, le commissaire général du Pérou, F. Miguel de Molina, interdit de façon expresse au provincial des Frères Mineurs de Lima de recevoir des mulâtres qui, on le sait, étaient nombreux à Lima en raison de la composition sociale du monde péruvien de la côte. Le commissaire menaça même de priver de sa charge tout supérieur qui contreviendrait à cet ordre. Pour le cas où, dans le passé, certains mulâtres auraient été néanmoins admis, il fallait les renvoyer sans retard et n'admettre aucune exception. Un ordre aussi impératif devait être motivé

(1) 15 IV 1600 (A.G.I. Quito 9). Sur cette même question, cf. quelques années plus tard, une lettre non datée du corregidor de Quito Díaz de Zurbano (A.G.I. Quito 27).

(2) A.G.I. Lima 311.

par bien des entorses aux règles de recrutement (1).

Enfin, pour ne pas multiplier les exemples, nous indiquons que dans sa réponse en six points au général, en date du 3 août 1680, le champion des Augustins espagnols de Nouvelle Grenade, F. Juan Berrosano, affirma que l'alternative dont il s'était fait l'ardent défenseur serait un bon moyen pour fermer l'accès de l'ordre aux métis et aux mulâtres jusque là admis sans difficulté par les créoles (2).

Même si les péninsulaires avaient une tendance bien marquée à soupçonner tout Hispano-américain d'avoir peu ou prou des ascendants indiens, il n'en reste pas moins que, grâce à la protection des créoles et sous la poussée des réalités raciales bien plus complexes que ne le croyaient les Espagnols d'Europe, "la mancha de color vario" n'était pas, de fait, un obstacle infranchissable, une tare rédhibitoire à l'entrée dans les ordres, même si elle interdisait les postes de responsabilité à ceux qui ne pouvaient la cacher.

Il n'est pas douteux, en outre, que les créoles ont joué de l'antagonisme racial latent que la plupart des métis ressentaient avec plus de force du fait des attitudes méprisantes des péninsulaires. Cela pose d'ailleurs un problème qui dépasse de loin le cadre du criollismo conventuel; celui de la solidarité des créoles et des autres composantes autochtones de la population américaine face aux métropolitains et au pouvoir colonial. Il s'agit, bien sûr, d'une question fort délicate. Nous aurons l'occasion de montrer que si cette solidarité existait bien, à certains égards, elle comportait en même temps des limites elles aussi fort significatives.

(1) Cf. Luis Arroyo. - Comisarios generales del Perú op. dt. p. 211-212.

(2) "Consiguientemente, no se darán tanto número de hábitos a mestiços y mulatos y otras mezclas, de que ay en aquellas provincias gran copia". (A.G.I. Santa Fe 248).

D - LA JEUNESSE DU RECRUTEMENT CREOLE.

Pour terminer, une autre critique très fréquente et pour ainsi dire constante était faite au recrutement créole : la trop grande jeunesse de ses novices et des religieux admis à prononcer les vœux définitifs.

Dès le XVI^e siècle, lors des premiers symptômes de l'antagonisme entre Espagnols et créoles, par exemple chez les Dominicains de Lima, nous avons vu que les rapports des vice-rois signalaient chaque fois l'extrême jeunesse des religieux créoles, à tel point que l'on a parfois l'impression, sans doute fondée dans la plupart des cas, qu'il y avait aussi entre les deux groupes, en plus des querelles nationales, un véritable conflit de générations.

Dans ses rapports au roi, le visiteur D. Juan de Mañozca se plaignit aussi des "petits frères créoles" (frailecitos criollos), des "jouvenceaux" (moquelos) qui peuplaient, selon lui, les couvents de Quito. En 1626, il écrivit que les ordres y étaient "entre les mains de jeunes garçons créoles" (muchachos criollos) (1). Les créoles qui détenaient le pouvoir provincial n'avaient, disait-il, que 25 ou 26 ans. Au contraire, les Espagnols étaient bien plus vieux : "Les pères de Castille/.../sont des personnes pondérées et âgées/.../les malheureux Castellans, qui sont les plus vieux..." (2).

Lors du conflit créé par l'alternance dans les deux provinces franciscaines de Lima et de Charcas, les lettres, les mémoires, les manifestes rédigés par les Espagnols insistaient tous sur cet aspect du problème. Dès 1648, les frères lais espagnols du couvent de Lima que nous avons cités, opposaient "les saints vieillards qui maintenaient la règle et les statuts" et "des jeunes gens qui depuis qu'ils ont l'habit ne survivent que grâce aux médecines". Les premiers étaient les péninsulaires, les seconds, bien sûr, les créoles.

(1) 4 II 1626 (A.G.I. Quito 61).

(2) 22 IX 1625 (*ibid.*).

Dans leur informe du 30 avril 1675, les Franciscains espagnols du Cuzco dénonçaient leur provincial péruvien "jeune homme ignorant, sans vertu ni expérience". Vers la même époque, parmi les cinq avantages de l'alternative, F. Miguel Serrano de Albarracín indiquait que, grâce à elle, on pourrait arracher le pouvoir provincial aux "dépravés", aux "moins vertueux", aux "jeunes gens sans expérience".

En fait, on trouverait des expressions de ce genre dans chacune des crises que nous avons traitées ou dont nous aurons à nous occuper. Il est à remarquer que, bien souvent aussi, les créoles ne manquaient pas de souligner que les religieux espagnols étaient trop vieux pour remplir de façon convenable les fonctions qui leur seraient réservées au titre de l'alternative. Le chapitre de la cathédrale et le conseil municipal de Charcas les qualifiaient ainsi de "vieillards impotents" (1).

Au delà de l'aspect polémique de ces remarques, il y avait sans aucun doute une réalité bien concrète. Même les plus chauds partisans métropolitains de l'alternance étaient bien obligés de le reconnaître et d'en tirer argument pour demander du renfort. Par exemple, en 1644, le commissaire général franciscain qui inspectait les couvents de Nouvelle Grenade présentait les religieux originaires de métropole comme des hommes "déjà très âgés, perclus d'infirmités et de maladies" (2). Vingt ans plus tard, toujours en Nouvelle Grenade, mais chez les Augustins, F. Juan Berrosano se plaignit lui aussi du petit nombre de ses compatriotes et, surtout, de leur grand âge (3).

Comment expliquer la grande jeunesse des effectifs créoles et le vieillissement général de la fraction espagnole ?

Souvent, les Européens avaient déjà reçu les ordres et prononcé leurs vœux lorsqu'ils arrivaient en Amérique. Ils avaient fait

(1) 30 VII et 30 VIII 1678 (A.G.I. Lima 338).

(2) 2 VI 1644 (*ibid.*).

(3) 20 V 1665 (*ibid.*).

leurs années de noviciat, commencé une carrière en Espagne. Quant à ceux qui prenaient l'habit outre Atlantique, il s'agissait, pour la plupart, de vocations tardives. Enfin, il faut tenir compte d'un autre phénomène : les difficultés sans cesse plus grandes du renouvellement missionnaire espagnol. Faute d'être important et continu, à terme, il entraînait par la force des choses un vieillissement général de l'effectif métropolitain.

Au contraire, les créoles appartenaient, eux, aux provinces de la vice-royauté dès leur plus jeune âge. Tous les contemporains insistaient en effet sur la très grande précocité des adolescents créoles. Elle se manifestait aussi bien dans les études profanes que religieuses.

En principe, nul ne pouvait être novice à moins de 14 ans et prononcer ses vœux à moins de 16. Or, on a vu qu'un des arguments les plus fréquents lors des demandes de nullité de profession était précisément que les requérants n'avaient pas l'âge exigé par les décisions conciliaires. On se souvient aussi que l'un des moyens imaginés pour tenter de freiner l'afflux des créoles vers les couvents avait consisté à augmenter l'âge minimum exigé pour les vœux définitifs, en espérant ainsi que les attrait du siècle sauraient décourager les vocations les moins solides.

Cette précocité que les créoles mettaient sur le compte des bienfaits de la nature et du climat américains, était, peut-être et de façon plus vraisemblable, un fait de société, une habitude prise de commencer plus tôt les études, d'autant que dans un milieu où les débouchés étaient rares, il valait mieux arriver jeune à l'université, au couvent ou au séminaire, afin de pouvoir prétendre plus vite ou plus longtemps, aux charges les mieux rétribuées puisque la concurrence était fort vive. Il faut, bien sûr, y ajouter, du moins en ce qui concerne les ordres, les facilités accordées aux jeunes créoles par leurs compatriotes.

Un autre élément accentuait encore les critiques espagnoles contre la jeunesse des religieux créoles. Il apparaît à maintes reprises que, lors des crises, les novices, les choristes, les frères étudiants, c'est-à-dire les éléments les plus jeunes, jouaient un rôle déterminant, au moins autant que les religieux ayant prononcé leurs vœux définitifs. Ils

étaient les plus bruyants, les plus déterminés, avec cette passion et cet élan qui caractérisent la jeunesse. Ils étaient même parfois irréductibles.

A Quito, ce sont eux qui furent utilisés comme fer de lance contre D. Juan de Mañozca et qui arrêterent le provincial espagnol. Au Cuzco, chez les Franciscains, ce sont les novices qui menèrent le couvent à l'affrontement avec les Espagnols et qui soutinrent le siège contre la troupe appelée à la rescousse. Même si, en raison de leur âge, beaucoup de frères créoles n'avaient pas encore voix au chapitre, il ne fait aucun doute qu'ils constituaient évidemment un groupe de pression de première importance dans les ordres, groupe souvent utilisé pour faire triompher le point de vue des Hispano-américains.

En Espagne même, A. Domínguez Ortiz a montré que dans les communautés dont le fonctionnement était souvent gérontocrate, il n'était pas rare de voir des tensions entre les jeunes et les anciens. En Amérique, dans bien des cas, cet antagonisme trouvait un exutoire tout naturel dans les rivalités entre Espagnols et créoles, bien que, dès la fin du XVI^e siècle il y ait eu, c'est une évidence, des frères créoles de tous les âges.

Précisons, en outre, que le criollismo conventuel n'est pas le seul domaine dans lequel manifesta cette turbulente jeunesse créole prompt à s'enflammer et à prendre parti pour ses revendications ou celles de ses compatriotes.

Dans un prochain chapitre, nous aurons l'occasion de dire toutes les préventions nourries par les péninsulaires à l'encontre des jeunes gens nés en Amérique. S'agissait-il seulement de préjugés ? Sans doute en grande partie, mais il est certain que les difficultés causées par les créoles étaient souvent le fait de jeunes. On le voit bien, par exemple, au tout début du XVII^e siècle, lors des démêlés du gouverneur créole du Río de la Plata, le célèbre Hernandarias de Saavedra avec les

corps constitués espagnols. Dans leurs rapports, les autorités coloniales se plaignaient de l'ignorance de ses partisans créoles, mais aussi et surtout de l'extrême jeunesse des compatriotes dont il s'entourait et se servait pour intimider ses adversaires espagnols (1).

D'une façon générale, les créoles avaient tendance à exagérer l'âge moyen des Espagnols pour montrer qu'ils étaient désormais inaptes à diriger les provinces. Pour leur part, les péninsulaires en faisaient autant afin de presser la couronne de leur envoyer du renfort. Ils insistaient aussi sur la trop grande jeunesse des créoles pour les discréditer dans une société en grande partie gérontocrate. Leur but était de sous-entendre que les Péruviens n'avaient pas droit aux charges qu'ils prétendaient occuper, car ils n'avaient pas le sérieux, ni l'expérience, ni les longues années de service nécessaires.

Dans tout cela, il y avait sans doute des exagérations intéressées, des schématisations simplistes. Il n'en reste pas moins que les crises du criollismo étaient nourries, en partie, d'un conflit de générations.

*

*

*

Au delà des accusations et des témoignages à ne croire qu'avec prudence, les exemples que nous avons cités, d'époque, d'origine géographique et d'ordre différents, laissent penser, à l'évidence, que les créoles avaient entrepris, parfois de façon systématique et voulue, sinon

(1) Cf., en particulier, les lettres de l'archidiacre D. P. Manrique de Mendoza (15 II 1603), du prieur dominicain F. Bernardo de Larraga (11 VI 1605), de F. P. López Valero (7 IV 1603 et 11 VI 1605), du contador J. de Vargas (A.G.I. Charcas 145).

d'éliminer le parti espagnol, du moins de le réduire à une minorité infime sans pouvoir ni autorité. Cet exclusivisme actif et délibéré n'est sans doute pas un des aspects les moins intéressants des luttes dont nous faisons l'histoire, dans la mesure où il conditionnait en grande partie la position des créoles face à l'alternance et les possibilités de fonctionnement de celle-ci.

Une question se pose pourtant au terme de ce chapitre. Les Espagnols qui se présentaient volontiers comme de pauvres victimes, étaient-ils vraiment sans reproche ? La faiblesse de l'effectif métropolitain dans la plupart des ordres était-il seulement le résultat de la ségrégation imposée par les créoles ? Les pages qui vont suivre s'efforcent de répondre à ces questions.

CHAPITRE IV

LA GUERRE DES EFFECTIFS (II)

LA STRATEGIE ESPAGNOLE

Dans cette lutte sans merci et de tous les instants qui consistait pour chaque parti à modifier en sa faveur le rapport des forces en présence, les Espagnols étaient-ils donc d'innocentes victimes ?

Dans une lettre à la régente, les Franciscains créoles de Lima renvoyaient les deux camps dos-à-dos, du moins sur ce point. Ils montraient avec beaucoup de clarté comment la question du recrutement devenait, dans la perspective de l'alternance, une pomme de discorde inévitable, et comment chaque "nation", prise dans l'engrenage de surenchères sans fin, en venait à perdre toute retenue et tout bon sens :

"El gremio de cada nación, por aumentar el número de los suyos y que no falten sujetos para la alternativa, introducen a la Religión personas menos idoneas, illiteradas y de calidades menos decentes, de que se exitan discordias entre ambas naciones sobre las recepciones al hábito y no se podrá repeler a ninguno aunque carezca de las condiciones que piden nuestros estatutos, porque dirán los de la otra nación que los excluyen, los que lo zelan, por no ser de los suyos" (1).

Si les plaintes des Espagnols étaient, dans la plupart des cas, très fondées, les pages qui vont suivre montreront qu'ils n'étaient guère, eux non plus, sans reproche en ce domaine, même si leurs moyens étaient différents.

*

*

*

A - LA LIMITATION DU RECRUTEMENT CREOLE.

Il n'est pas douteux que, lorsqu'ils le pouvaient, les métropolitains s'efforçaient de faire nombre contre les créoles mais aussi de limiter le nombre des postulants nés en Amérique.

Tant qu'ils furent les maîtres des provinces américaines, les Espagnols usèrent de leurs pouvoirs en ce sens.

On se souvient, par exemple, des plaintes créoles à ce sujet chez les Franciscains de Mexico au début du XVII^e siècle, lors de la période d'hégémonie basque sur la province. On sait aussi que l'ordre séraphique et la Compagnie de Jésus avaient, à une certaine époque, reculé l'âge d'admission dans leurs communautés, et ceci pour les seules vocations américaines, dans l'espoir d'en décourager un certain nombre, du moins celles qui n'étaient pas les mieux trempées.

(1) Lima, 18 III 1665 (A.G.I. Escribanía de Cámara 517 A).

Avec le temps, il était devenu de plus en plus difficile aux Espagnols de continuer de telles pratiques. En effet, elles n'étaient possibles que dans les provinces dont ils constituaient encore la majorité ou dans lesquelles ils détenaient le pouvoir. On sait que ces dernières étaient peu à peu devenues l'exception, mais cela n'empêchait pas les métropolitains d'y filtrer le recrutement local avec le plus grand soin. On peut même dire que, dans la mesure où ils se sentaient plus menacés, ils n'en étaient que plus vigilants.

Aux Philippines, par exemple, on sait que, dans tous les ordres, les frères nés en Europe étaient les plus nombreux et s'opposaient avec la dernière vigueur à toute idée d'alternance. Dans l'archipel, la population créole était peu importante. Au début du XVII^e siècle, il y avait à peine un millier d'Européens, en comptant ceux nés sur place et les métropolitains. D'autre part, les fils du pays étaient plus attirés par les bénéfices du chapitre de la cathédrale et les paroisses séculières que par les offices réguliers qu'ils savaient jalousement défendus par les péninsulaires.

Les provinciaux et les définitoires pratiquaient de façon délibérée et systématique une politique visant à n'accepter dans leurs rangs qu'une petite minorité créole contrôlable, venue d'ailleurs en partie de Nouvelle Espagne. Cela était vrai des Augustins, mais aussi des Franciscains, des Dominicains et des Jésuites.

Dans un mémoire déjà cité, F. Alonso Sandín écrivait à propos des Frères Mineurs et des Prêcheurs, qu'ils avaient "presque fermé la porte au recrutement des créoles de ces îles lointaines". Il recommandait au Conseil de veiller à ce que cette politique soit poursuivie, afin que les frères métropolitains constituent toujours la majorité (1).

Quelques chiffres donneront une idée du problème. Chez les Augustins, l'ordre le plus important de l'archipel, de 1641 à 1700, 64

(1) A. G. I. Filipinas 86, R^o 5, doc. 190.

créoles seulement reçurent l'habit ; 48 étaient nés dans les îles, et 16 en Nouvelle Espagne. Pour situer l'importance relative des Philippins dans l'effectif total de la province, précisons qu'en 1637, elle comptait plus de 120 religieux. Au rythme d'un ou deux novices par an, le recrutement créole ne pouvait que rester très minoritaire. Auparavant, sur les vingt années s'étendant de 1632 à 1651, il en avait été de même. Huit postulants philippins seulement avaient été admis à la prêtrise. Dans les autres communautés, les chiffres étaient encore plus faibles : quatre chez les Hospitaliers de Saint Jean de Dieu, deux chez les Franciscains et les Prêcheurs, un seul pour les Récollets. Durant cette même période, on n'avait guère ordonné que 12 prêtres séculiers nés dans l'archipel (1).

En ce qui concerne la Compagnie de Jésus, les catalogues triennaux permettent de suivre de façon très précise l'évolution du recrutement dans les îles. On pourra constater que durant tout le XVII^e siècle, il devait rester négligeable (2).

année		effectif total	créoles philippins	créoles américains
1600	pères	27	0	4
	frères	25	0	1
1615	pères	50	0	4
	frères	51	0	2
1636	pères	73	2	6
	frères	44	1	4
1649	pères	73	2	5
	frères	37	2	4
1659	pères	72	4	8
	frères	24	1	3
1674	pères	80	3	5
	frères	35	2	4
1687	pères	99	4	6
	frères	24	4	3
1701	pères	89	4	5
	frères	36	4	3

(1) Calculs cités par Isaico R. Rodríguez. - Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas ; op. cit., t. I I, p. 147.

(2) A.R.S.I. Prov. Philip. t. 2 (1), 2 (2) et 3.

Au Guatemala, la politique exclusiviste des Espagnols était beaucoup plus nette. S'il y avait bien aux Philippines une grande prudence à l'égard des créoles, il ne faut pas oublier non plus que la population d'origine européenne installée dans l'archipel était fort réduite, ce qui, de toute façon, aurait limité les possibilités du recrutement local. Au Guatemala, rien de tel. La stratégie espagnole visant à conserver la majorité dans les couvents y apparaît dans toutes ses implications, au moins jusque vers 1650.

Alors que dans les autres régions de l'Empire l'arrivée des religieux européens se faisait de plus en plus rare, au Guatemala, de façon régulière, des procureurs partaient en Espagne pour y demander du renfort et ils l'obtenaient sans grande difficulté. Ainsi, pour les seuls Dominicains, au cours de la première moitié du XVII^e siècle, on relève les missions suivantes : 16 religieux en 1604, 20 en 1607 et en 1612, 24 en 1616, 25 en 1618, 12 en 1625, 17 en 1629, 26 en 1638, 8 en 1642 et 1650 (1).

A cette époque, dans la correspondance espagnole de la région, on retrouve sans cesse comme un leitmotiv l'affirmation que les créoles du pays sont peu enclins à embrasser l'état ecclésiastique, et qu'ils entrent peu volontiers dans les ordres. Les raisons données sont diverses. Tantôt, on invoque la pauvreté de la région qui empêche le développement des études nécessaires à la formation des futurs religieux, tantôt on insiste sur le fait qu'en raison de leurs piètres qualités, les candidats créoles ne sont aptes, paraît-il, à devenir prêtres qu'au bout de douze, quatorze, voire seize ans de séminaire, ce qui les décourage et freine la constitution d'un clergé local. Enfin, les responsables espagnols, ~~laïques~~ ou religieux, qui rédigent ces lettres, multiplient les arguments pour démontrer que les frères espagnols sont, à tous égards, supérieurs à ceux que le

(1) Cf. A.G.I. Guatemala 181 et Indiferente general 2873, lib. I, f. 64, 153_v-154_r, 217_v-218_v (les folios correspondant aux missions des années 1618-1625 ne sont pas numérotés) lib. II, f. 51_r-51_v, 216_v-221_v ; lib. III f. 25_r-27_r.

Guatemala pourrait fournir et en nombre, de toute façon insuffisant (1).

Dans le même temps, les provinciaux et les définitoires métropolitains se défendaient de faire obstacle aux vocations créoles, comme s'ils craignaient qu'un tel reproche leur soit adressé.

Il l'était, en effet. Dans une lettre au général des Prêcheurs sur le problème de l'alternance, le roi d'Espagne, lui-même, s'en était fait l'écho. Il expliquait la nécessité des multiples expéditions missionnaires mises sur pied en direction du Guatemala par les restrictions que les frères gachupines imposaient à l'admission des créoles (2). De la même façon, dans ses mémoires de voyage, Thomas Gage indiquait sans ambiguïté qu'il y avait là un problème réel.

Les milieux créoles de la région ne manquaient pas, on s'en doute, de dénoncer de telles pratiques. Dans la lettre du 24 août 1644 où le conseil municipal de la ville de Guatemala remerciait le roi d'avoir enfin accordé l'alternative si chère dans ce pays aux créoles, les conseillers ne faisaient pas faute de le dire. Jusque-là, affirmaient-ils, les Dominicains espagnols s'étaient efforcés de freiner l'entrée des jeunes du pays, en leur refusant l'habit sous les prétextes les plus divers (3).

(1) Sur cet aspect de la question, on pourra consulter de nombreux documents. Les plus intéressants sont dus aux oidores du Guatemala, 3 XII 1635 (A.G.I. Guatemala 177), à l'évêque de Chiapas, 3 IX 1635 (ibid), à l'alcalde mayor de Chiapas, 4 IX 1635 (ibid), à F. Pedro de Zúñiga, custode franciscain du Costa Rica et du Nicaragua, 1645 (A.G.I. Guatemala 178), à la real audiencia de Guatemala 24 II 1643 (A.G.I. Guatemala 181), à l'évêque de Guatemala, 18 XI 1661 et 23 XII 1683 (A.G.I. Guatemala 179 et 158), enfin, aux oidores du Guatemala, 14 II 1679, et au commissaire général franciscain de Nouvelle Espagne, F. Domingo de Noriega, 21 V 1679 (A.G.I. Guatemala 179).

(2) "Llevan/. ./cantidad de religiosos de estos Reynos para que el número venza la calidad y no dan ávitos sino a pocos naturales (A.G.I. Indiferente general 2873, lib. II, f. 122_r-123_r).

(3) Citée par F. A. de Fuentes y Guzmán. - Recordación florida, op. cit. II a parte, lib. IX, cap. 23.

Etait-ce vrai ? sans aucun doute. Nous en voulons pour preuve un document déjà cité, le long mémoire rédigé par les Dominicains créoles contre les démarches entreprises en Europe par l'Espagnol F. Raimundo Peramato qui était bien décidé à en finir avec l'alternative et à faire revenir le général sur sa décision. Il y est dit que les seuls créoles admis dans l'ordre au Guatemala étaient "ceux que les Espagnols jugeaient incapables de briller", et encore n'étaient-ils reçus que "pour être leurs serviteurs, ignominieusement traités comme tels". Cela dissuadait, bien entendu, les parents de mettre leurs fils dans les collèges de l'ordre. Ces accusations sont étayées par le fait que, de 1633, date à laquelle on avait commencé à parler de l'alternance dans la province, à 1646, année du mémoire en question, le nombre des frères créoles était passé de 66 à 43, c'est-à-dire de la moitié au tiers de l'effectif total. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les frères espagnols avaient su prendre leurs précautions, pour le cas où ... (1).

L'imposition de l'alternative dans les conditions que l'on a vues, ne devait d'ailleurs pas mettre un terme aux manoeuvres espagnoles.

Le 12 janvier 1655, le doyen et les chanoines du chapitre de la cathédrale de Guatemala, désireux de voir se poursuivre les heureux effets de l'alternance "que Sa Majesté avait si justement ordonné de respecter", attirèrent l'attention du souverain sur un fait précis. Ils venaient d'apprendre que F. Raimundo Paramato, encore lui, avait demandé une nouvelle mission espagnole sous les prétextes habituels.

Cette requête ne se différenciait des précédentes que par l'ampleur du projet. Il était en effet question de faire venir au Guatemala 50 religieux espagnols ! Le but inavoué, mais évident, était de prévenir l'augmentation des effectifs créoles et de maintenir une majorité péninsulaire dans la province. La lettre du chapitre fut d'ailleurs soutenue et

(1) B.A.H. col. Jesuitas, t. 156, doc. I.

complétée un peu plus tard par une représentation d'un procureur, Rodrigo Mendes de Gigunde, devant le Conseil des Indes (1). Par une cédula du 8 février 1653, la couronne avait entrepris de s'informer. Les oidores donnèrent la clef de l'énigme. Un groupe de religieux (una parcialidad) avait profité de l'absence du provincial pour mettre en route les démarches nécessaires à cette demande partisane (2). Bien que le mot ne soit pas prononcé, on a deviné qu'il s'agissait des Espagnols plus que jamais attachés à mettre à mal l'alternative encore naissante et fragile. Les membres de la real audiencia terminaient en écrivant que le pays n'avait pas un besoin urgent de frères espagnols. Les ministres ordonnés dans la région étaient "très suffisants", écrivaient-ils, et, d'ailleurs, ni les Franciscains, ni les Mercédaïres, n'avaient demandé de renfort. Il n'y avait donc aucune raison pourqu'il n'en soit pas ainsi chez les Prêcheurs, à condition bien sûr que l'entrée des créoles dans les noviciats ne soit pas limitée. On ne peut être plus clair (3).

Nous préciserons que, deux ans auparavant, le souverain avait reçu un mémoire des Prêcheurs créoles de la région. Ils faisaient valoir que les clauses de l'alternative gagnée avec tant de peine, prévoyaient que dorénavant on recevrait un nombre égal de novices pour chaque "nation". Ils s'en félicitaient, mais demandaient que le texte soit complété par une autre limitation, celle du nombre des religieux espagnols admis à venir d'Europe. Les missions de ce genre étaient un moyen de perpétuer le déséquilibre numérique du passé (4). La dernière démarche de F. R. Paramato donne quelque consistance aux craintes et aux soupçons créoles.

(1) A.G.I. Guatemala 166, Cf. aussi une R.C. du 12 II 1656 (A.H.C. - A.C.C.C. leg. 13, cuad. 2, f. 82).

(2) "Sólo a fin de que, siendo maior su parcialidad, se alterasse el orden comensado, perturbándose la paz y atajando el eficaz remedio que se ha comensado ..." (A.G.I. Guatemala 166).

(3) "Lo mismo experimentará la Religión de Santo Domingo, no limitando el dar hábitos a tantos hijos de personas beneméritas que los pretenden" (*ibid.*).

(4) Cf. la R.C. du 8 II 1653 à la real audiencia de Guatemala du 8 II 1653 (A.G.I. Indiferente general 2873, lib. III, f. 299_r-300_r).

Il était aussi des provinces dans lesquelles, bien que minoritaires, les Espagnols avaient parfois les moyens, plus ou moins légaux d'ailleurs, d'infléchir le recrutement. C'était par exemple le cas chez les Franciscains, grâce aux commissaires généraux du Pérou. Ceux-ci étaient investis de larges pouvoirs et il n'était pas rare qu'ils les outrepassent dans le but de protéger leurs compatriotes européens contre les frères américains, surtout lorsque les antagonismes nationaux s'exacerbèrent au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle.

Ainsi, en 1650, le procureur des Franciscains de Lima, F. Juan de la Cueva, rédigea un mémoire contre les agissements du commissaire F. Juan Durana. Parmi les principales accusations portées contre lui, on trouve en bonne place celles qui concernaient son intervention dans le recrutement de la province. F. Juan Durana avait entrepris de faire venir des religieux d'Espagne, en particulier de la province dont il était lui-même originaire, celle de Cantabrique. Toujours dans le but de changer le rapport des forces en présence à Lima, le commissaire s'était efforcé de retenir les frères espagnols de passage alors qu'en principe ils étaient destinés à d'autres provinces sud-américaines. Enfin, et surtout, usant de ses pouvoirs presque discrétionnaires, F. Juan Durana s'était arrogé le droit de choisir parmi les candidatures au noviciat celles qui devaient être retenues. Selon F. Juan de la Cueva, il avait bien sûr accepté les personnes les plus partisans (los religiosos nacionistas), et fermé la porte à bien des créoles, dans l'espoir qu'un jour "les religieux nés dans le pays viendraient à manquer" (1).

Une quinzaine d'années plus tard, un autre commissaire général, F. Gabriel de Guilléstegui s'était vu reprocher aussi ses immixtions dans le recrutement des novices de la province de Charcas. Elles avaient provoqué une très vive réaction du définitoire (2). Bien que le sens de

(1) A.G.I. Lima 15.

(2) Définitoires des 27 et 28 II 1665. Libro de esta provincia de San Antonio de las Charcas (B.N.L. Ms. B 1768) f. 33-35.

ses interventions ne soit pas précisé, il est probable que son but avait été le même que celui de F. Juan Durana dans la mesure où, comme nous le verrons, F. Gabriel de Guilléstegui prit nettement parti dans les dissensions entre créoles et métropolitains.

B - LES CALCULS DE LA POLITIQUE MISSIONNAIRE.

Des pratiques de ce genre étaient cependant assez rares. D'autre part, une tactique semblable à celle qui était menée aux Philippines, ou au Guatemala jusqu'au milieu du XVII^e siècle, était en fait impossible dans la vice-royauté de Lima. Les créoles dominaient la quasi-totalité des provinces et avaient, de ce fait, la haute main sur les noviciats. S'il y avait ségrégation et filtrage des postulants, ils'exer-
~~çait~~ plutôt au détriment des métropolitains. En fait, seule la Compagnie de Jésus avait les moyens de mener une politique suivie de limitation des créoles admis dans ses rangs. Il s'agit là d'une question spécifique et suffisamment importante pour mériter un chapitre à part. Nous aurons alors l'occasion de voir ce qu'il en était.

Afin de combler les vides laissés par les départs, ou, plus souvent, par les décès, afin de constituer un groupe national assez nombreux et capable de contrebalancer celui des créoles, ou, du moins, d'éviter leur totale hégémonie, les Espagnols en étaient réduits à essayer de faire venir d'Europe des compatriotes. C'était la seule possibilité qui s'offrait à eux. En effet, le contrôle des noviciats leur échappait dans la plupart des cas, et le recrutement espagnol était, de toute façon, fort réduit en Amérique.

Donc, sous prétexte de renforcer la discipline et de rétablir l'observance régulière mises à mal, paraît-il, par les créoles, les frères

métropolitains demandaient à tout propos au roi ou à ses conseillers l'envoi de missions toujours plus nombreuses et fréquentes.

Ce procédé faisait sortir l'alternance et la direction des ordres de leur véritable cadre provincial. L'arrivée de ces religieux venus tout droit de la métropole faisait encore mieux sentir aux frères américains à quel point pouvait être artificielle la volonté espagnole de maintenir, coûte que coûte, un partage égal des responsabilités entre deux groupes dont l'un n'avait en fait d'existence que par la volonté politique de la métropole.

A plus ou moins long terme, il y avait là aussi de lourdes menaces pour l'avenir. Que se passerait-il si, un jour, pour une raison ou une autre, l'envoi difficile, long et coûteux de religieux européens venait à cesser ?

Toutes les crises dont nous avons traité jusqu'à présent, toutes celles dont nous parlerons, voient la minorité espagnole et les représentants du pouvoir central demander des renforts métropolitains avec une insistance inlassable. Rappelons pour mémoire, par exemple, une lettre des Augustins espagnols de Santa Fe, un rapport du commissaire général des Franciscains sur les dissensions au sein de la province de Nouvelle Grenade, un mémoire de la real audiencia de Quito sur la situation dans les communautés mercédaïres (1), etc ...

Pour montrer les implications de cette politique missionnaire, les difficultés qu'elle rencontrait et les problèmes qu'elle suscitait en métropole comme en Amérique, nous parlerons de manière plus précise de deux cas à bien des égards exemplaires. Le premier est celui des Franciscains de Lima et de Charcas.

On sait que l'alternance y fut imposée après plus d'une quinzaine d'années de controverses, et au prix d'affrontements d'une gravité parfois extrême. Trois éléments y avaient contribué : l'acharnement des

(1) 26 XI 1663, 2 VI 1644 et 15 XI 1666 (A.G.I. Lima 338).

créoles à refuser toute mesure de ce genre, l'obstination des autorités espagnoles à ne rien céder et à ne pas reculer, enfin, le retentissement tout à fait exceptionnel de cette affaire dans la vie de la vice-royauté.

Au cours des années qui avaient conduit à la crise de 1680 et 1681, les frères espagnols n'avaient cessé de réclamer des renforts. Une fois de plus, en effet, les discussions sur l'alternance tournaient autour du problème numérique. L'argument clef des créoles consistait à faire remarquer que le système des élections alternées était impraticable puisque, selon leurs estimations, il y avait quelque 36 religieux espagnols dans la province de Charcas et environ 60 dans celle de Lima, alors que l'effectif américain dépassait trois cents personnes dans chacune.

De son côté, dans la plupart de ses mémoires, le principal porte-parole des métropolitains, F. Miguel Serrano de Albarracín, avait souligné l'importance vitale qu'auraient pour l'alternative les missions espagnoles que les provinces de Lima et de Charcas pourraient, ou plutôt devraient, recevoir (1).

De fait, dès que l'alternance fut imposée, les autorités espagnoles se mirent en devoir de réunir 67 religieux recrutés dans les

(1) La question des effectifs espagnol et créole dans les provinces de Lima et de Charcas au moment de l'imposition de l'alternance est d'une extrême complication, puisque chaque parti interprétait les résultats de ses calculs d'une façon différente. Les seuls chiffres valables sont, semble-t-il, ceux du recensement officiel fait en 1675, et qui donnait, pour la province de Lima, 291 créoles et 61 Espagnols, soit à peine plus de 20 % pour celle de Charcas, 247 créoles et 44 Espagnols, soit environ 17 %.

Pour plus de détails sur cette question si controversée, cf. les lettres des Franciscains créoles, 18 III 1665 (A.G.I. Escritanía de Cámara 517 A), du définitoire créole de Lima (25 III 1675), du chapitre de la cathédrale de La Plata, du conseil municipal de cette même ville (30 VII 1678) et de celui du Cuzco (24 VIII 1678). Tous ces documents in A.G.I. Lima 338.

Pour la position espagnole, cf. un Informe de parte de los religiosos que nazieron en España que piden la alternativa (1675 ou 1676), une lettre de F. Martín de Santa María (22 III 1675), un Informe y papeles en favor de la alternativa de Lima por parte de los religiosos que nacieron en España (tous ces documents in A.G.I. Lima 338) et un autre recensement un peu plus tardif, Rome, 6 V 1683 (A.E.E.S.S. Leg. 139, f. 105).

diverses provinces d'Espagne et confiés à F. Basilio Pons, futur commissaire général du Pérou. Quarante étaient destinés à la province de Lima, vingt-sept à celle de Charcas.

Dans l'abondante documentation suscitée par cette expédition, certaines pièces sont fort significatives. D'abord, le passeport donné à chaque missionnaire par le commissaire général des Indes, F. Cristobal del Viso, était révélateur de l'état d'esprit qui régnait dans les milieux espagnols : la mission avait été mise sur pied afin de "restaurer l'observance" des provinces américaines soumises maintenant à l'influence néfaste de "l'ennemi commun", le démon. C'était là un jugement que les créoles ne pouvaient manquer, à juste titre, de trouver insultant, dans la mesure où, seuls, les métropolitains étaient trouvés dignes d'y mettre bon ordre (1).

Dans la cédula autorisant le départ des missionnaires, le souverain exposa les motifs que lui avait, paraît-il, donnés le commissaire général des Indes. L'argument fondamental était différent de celui que nous venons de voir : les frères espagnols étaient indispensables en raison du manque préoccupant de vocations péruviennes vraiment missionnaires, c'est-à-dire désireuses d'aller apporter l'Evangile sur les marches de la vice-royauté non encore christianisées (2). Or, fait étrange, alors que l'expédition avait donc pour unique justification officielle l'évangélisation des Indiens, il était ensuite précisé que seuls 20 religieux, soit moins du tiers, étaient nommés de façon expresse à cette

(1) Chaque missionnaire était en effet envoyé pour que les deux provinces de Lima et de Charcas " ... se mantengan y reintegren en la perfecta observancia en que siempre han florecido, desvaneciendo algunas sombras con que el enemigo común ha intentado obscurecer los esplendores de virtudes en que, como sazonados frutos de los espirituales trabajos de los Religiosos sus hijos, han brillado en servicio de Dios y crédito de la Religión" 22 VII 1684 (A.G.I. Contratación 5547).

(2) "Me ha representado la necesidad con que se hallan los conventos de su orden, en las provincias de Lima y Charcas, de religiosos que se dediquen a la conversión de los Indios gentiles que se hallan sin operarios por la falta de misioneros que los mantengan" 2 VIII 1684 (A.G.I. Lima 1606).

fonction. Les autres avaient pour but d'aider les deux provinces dans les différentes tâches qui étaient les leurs. On a compris qu'ils devaient participer à la manne de l'alternance, mais le roi lui-même n'osait pas l'avouer ...

Dès le premier chapitre auquel ces missionnaires assistèrent à Lima, le 5 janvier 1686, ils furent élus en grand nombre aux diverses charges provinciales, et permirent ainsi le bon fonctionnement de l'alternance. On doit d'ailleurs signaler que cette hâte à les placer à des postes de responsabilité ne fut pas du goût de tout le monde. Les créoles s'en plaignirent, ce qui est tout à fait normal et se situe dans le droit fil de leur attitude face aux élections alternées et aux missions métropolitaines. Il est beaucoup plus intéressant de préciser qu'il y eut des plaintes même parmi les frères espagnols déjà installés au Pérou depuis longtemps, et qui avaient mené pendant de longues années le difficile combat en vue d'obtenir l'alternative. Certains estimèrent que leurs états de service auraient dû leur valoir d'être préférés à des compatriotes qui venaient de débarquer et bénéficiaient ainsi sans peine des avantages conquis par autrui. Somme toute, des défenseurs espagnols de l'alternance retrouvaient les sentiers originels de la revendication criollista. Cela ne manquait pas de sel ... Le commissaire général du Pérou, F. Felix de Como, nous informe de cet aspect inattendu du mécontentement péninsulaire. Il précise même que les vieux Franciscains espagnols de Lima lui avaient représenté qu'ils étaient bien assez nombreux pour faire fonctionner l'alternance. En outre, selon eux, les nouveaux venus ne connaissaient rien aux besoins ni aux habitudes de la province (1).

Cela n'empêcha point F. Felix de Como de poursuivre sa politique consistant à placer les nouveaux venus dans les postes de gardiens et dans les chaires. Il profita des chapitres intermédiaires suivants pour le faire. Les "missionnaires" de 1684 étaient donc désormais retenus par leurs obligations et leurs postes de responsabilité dans les

(1) 22 II 1686 (A.G.I. Lima 84).

couvents des principales villes des deux provinces de Lima et de Charcas. Aussi, F. Felix réclama bientôt une nouvelle mission pour faire face aux nécessités du travail que son ordre effectuait dans les misiones vivas (1). Auraient-ils été vraiment affectés à ces lointaines évangélisations, ou s'agissait-il encore de renforcer le camp espagnol par un biais détourné ?

On peut à bon droit se poser la question. En effet, quelques années plus tard, en 1691, l'une des têtes du parti espagnol de la province de Lima, F. Diego de Cuéllar, expliqua une fois de plus qu'une nouvelle expédition du genre de celle de 1684 s'avérait à la foi nécessaire et urgente. Sans fard, il montra son importance dans la perspective du maintien de l'alternative et de la défense des privilèges obtenus grâce à elle par la minorité espagnole :

"Con los atrasos de las armadas no a recibido el hábito ninguno de España muchos tiempos a. De los que antes avía y de la misión que envió Vuestra Magestad seis años a, an muerto algunos, y con la edad se imposibilitan otros. Rezelo no experimentemos otro aprieto como el pasado, siendo el único reparo que cada armada vengan diez u doce Religiosos y, siendo posible, que los más sean coristas de esperanças para que a su tiempo sirvan cáthedras y púlpitos y ocupen los oficios, punto tan importante al servicio de Vuestra Magestad que aya Religiosos de España como se a ponderado (y no vastantemente) en las controversias de la alternativa" (2).

En fait, plus qu'une aide ponctuelle, F. Diego réclamait des renforts périodiques. Cette politique missionnaire aurait été pour la couronne et ses finances un véritable tonneau des Danaïdes à une époque où la caractéristique première des caisses royales était leur vacuité chronique. Songeons, en effet, que la mission de 1684 avait coûté plus d'un million cent mille maravédis d'argent. Il avait fallu payer la traversée, c'est-à-dire pour chaque missionnaire 20 ducats de transport,

(1) 1 VIII 1687 (A.G.I. Lima 86).

(2) 4 III 1691 (A.G.I. Lima 335).

16 pour les cabines où les religieux étaient entassés par groupes de cinq, et 13 pour les bagages. En outre, on avait dû payer leur voyage depuis les couvents d'origine jusqu'au point de rassemblement qui était Séville, et cela à raison de sept réaux par jour. Enfin, les caisses royales avaient pris à leur charge les frais de séjour dans la capitale andalouse. Le moment venu, les oficiales reales avaient eu toutes les peines du monde à trouver les fonds nécessaires (1).

Au Pérou, les responsables coloniaux avaient, bien sûr, une autre conception des choses. Ils voyaient fondre l'effectif espagnol. Chaque jour qui passait rendait le problème plus urgent et plus crucial, au risque de réduire à néant, et à brève échéance, tous les efforts consentis pendant des décennies pour obtenir l'alternance.

En 1693, le vice-roi comte de la Monclova, le commissaire général F. Basilio Pons et l'archevêque de Lima se concertèrent pour demander du renfort destiné aux Frères Mineurs. De la mission de 1684, moins de dix ans après, il ne restait que 32 religieux, et, comme l'indiqua le vice-roi, "ce chiffre était considéré comme insuffisant pour maintenir et conserver l'alternance" (2). En conséquence, il demanda 40 frères espagnols pour occuper les offices capitulaires, et 10 autres pour aller travailler à l'évangélisation des Indiens.

Consulté sur ce problème, le commissaire général des Indes résidant en Espagne, F. Julián Chumillas, donna un avis défavorable. Il fit valoir que la requête n'émanait pas des autorités représentatives de la province de Lima qui étaient intéressées au premier chef, et les mieux à même de juger des besoins réels. Le commissaire ajouta que, lors du dernier chapitre général, les deux procureurs de Lima l'avaient assuré que les Espagnols étaient en nombre suffisant dans la

(1) Sur l'aspect financier de cette mission cf. A.G.I. Contratación 5547.

(2) 26 X 1693 (A.G.I. Lima 89). Les lettres de l'archevêque et du commissaire général du Pérou sont, respectivement, des 24 et 25 X 1693 (ibid.).

province des Douze Apôtres (1). Le 27 juin 1696, le Conseil suivit le commissaire général dans son refus, mais la question n'allait pas tarder à se poser de nouveau.

Un autre élément permettra de mieux comprendre la réaction du commissaire général des Indes. Si l'on fait le recensement des missions franciscaines organisées à destination de la seule vice-royauté de Lima pendant les années 1672-1701, on s'aperçoit que plus de deux cents religieux avaient dû être recrutés, dirigés sur Séville, nourris, logés, équipés et transportés selon le processus décrit plus haut.

Ces missions avaient été les suivantes : 1671, 14 religieux pour la Nouvelle Grenade ; 1672, 26 pour le Tucuman ; 1684, 67 pour Lima et Charcas et 36 autres pour le Tucuman ; 1689, 22 pour Quito ; 1694, encore 22 pour Charcas ; 1698, 11 pour le Chili ; 1701, 10 pour la province de Charcas mais, au dernier moment, ils n'avaient pu partir faute de commissaire (2).

A une époque où la démographie espagnole était au plus bas, où la ferveur missionnaire avait beaucoup baissé, à un moment où les caisses royales restaient désespérément vides, on imagine les inextricables problèmes qu'il fallait résoudre tant bien que mal. De plus, l'ordre séraphique n'était pas le seul à présenter des demandes de ce genre, et dans les autres régions de l'Empire, le reflux des effectifs espagnols était, pour le moins, aussi préoccupant.

Il n'était pas rare que les renforts missionnaires envoyés depuis l'Espagne soient la cause de bien des difficultés et contribuent à exacerber encore plus les antagonismes entre Espagnols et créoles. Ce fut le cas des Dominicains arrivés à Quito en 1672, et dont l'expédition, par ses circonstances, ses péripéties et ses conséquences, a elle aussi valeur d'exemple en cette seconde moitié du siècle.

(1) 15 IV 1695 (A.G.I. Lima 89).

(2) Tous les documents sur ces missions in A.G.I. Contratación 5547.

Comme nous l'avons vu, la province des Prêcheurs de Quito était depuis longtemps soumise à l'alternance. Nous avons dit et montré que l'imposition de cette règle ne s'était pas faite sans ^{problèmes} / et que de longues années avaient encore été nécessaires pour apaiser tant bien que mal le feu des passions, à défaut de pouvoir l'éteindre.

Nous avons quitté les Prêcheurs de Quito en 1640, alors que des dissensions d'abord larvées puis ouvertes avaient de nouveau perturbé les esprits. Au cours des années suivantes, une autre crise éclata bientôt. Elle opposa F. Antonio de Villota, dont nous avons déjà signalé le criollismo militant, et le provincial du moment, ^{l'Espagnol} / F. Luis de Aranda. Cet antagonisme se compliqua peu après, lorsque le général de l'ordre annonça l'arrivée à Quito d'une mission de 14 frères espagnols destinés à maintenir sur place le personnel métropolitain nécessaire au bon fonctionnement de l'alternative et des études (1).

Arguant de certains pouvoirs qui lui auraient, paraît-il, été confiés, F. Antonio de Villota décida de réunir une sorte de chapitre en dehors des instances normales de la province. Il rassembla quelque cinquante frères à Ambato, et entreprit de répartir les offices, sans se préoccuper des mises en garde de la real audiencia. Celle-ci s'inquiétait fort d'apprendre que le couvent d'Ambato était gardé par des partisans en armes de F. Antonio. Dans l'espoir de mettre un peu d'ordre, les oidores avaient essayé de séparer les opposants les plus acharnés, et de les consigner dans leurs couvents respectifs. Pour donner une idée de l'ambiance qui présidait alors aux relations dans la communauté dominicaine, précisons que F. Antonio de Villota avait été obligé de se réfugier au plus vite chez les Augustins, à la suite de ses initiatives.

Ses partisans étaient rendus responsables de la dégradation de la vie provinciale par les oidores. Ces derniers les accusaient en effet de :

(1) "para que no cese la alternativa de Provincial religiosso de Castilla y las letras en esta provincia que la flectura dellas está falta de sujetos". Lettre de la real audiencia de Quito au roi, 25 V 1645 (A.N.H.Q. - P.Q. 4, p. 161).

"muchos insultos, delitos y graves excesos que cometían /.../ así no viviendo como tales ni guardar clausura ni conventualidad, como también en aver alcado la obediencia y andar por los caminos hechos salteadores".

Pour compléter le tableau, les membres de la real audiencia recontaient la mésaventure survenue à des frères, amis du provincial, attaqués un jour par d'autres religieux :

"Para defenderse de la violencia y malos tratamientos que se les hacían, [un lego] sacó una pistola con que los otros /.../ continuaron más en hacerles agravios y últimamente los prendieron y a dicho lego se le halló demás de dicho pistolete otro y bestido un jubón o peto fuerte, y, no contentándose con lo hecho, fue gran cantidad de dichos frailes a una hospedería que en dicho pueblo tienen los padres de Nuestra Señora de las Mercedes adonde habían quedado los otros dos religiosos de la parte de dicho provincial que tenían cerrada la puerta della con recelo de que no los fuesen a buscar y usasen con ellos los malos tratamientos que con sus compañeros, mas esta prevención no les valió porque los contrarios procuraron entrar en dicha hospedería, y no pudiendo como lo intentaron fácilmente por la puerta por estar cerrada, subieron por las paredes algunos dellos con espadas y otras armas y habiendo encontrado con el padre presentado fray Francisco Moscoso que era uno de los cuatro religiosos, demás de irritarle con malas e injuriosas palabras, le amenazaron y imbistieron de muerte con que le obligaron a que, para resistirlos, disparasen según se ha querido decir un pistolete o escopeta y que con una bala yrió a uno de dichos religiosos contrarios (que le herida fue de poca consideración y riesgo) con que todos cargaron sobre él y le prendieron y al otro lego y a todos cuatro los tienen presos muy maltratados y castigados con excesivo aprieto y molestias". (1)

F. F. de Villota ne devait pas rester sur cet échec. Deux ans plus tard, en 1648, il entreprit de rééditer son coup de force d'Amato, en essayant de constituer de nouveau un chapitre fractionnel,

(1) 13 XI 1645 (ibid., p. 173).

à Latacunga cette fois (1).

L'annonce, puis l'arrivée, des missionnaires espagnols, avait suscité chez certains créoles un malaise indéniable, dans la mesure où ils supportaient mal l'idée de voir quelques chapetones venir occuper, sitôt débarqués, les offices capitulaires que l'alternance réservait à leur "nation". C'est pourquoi la répartition desdits offices avait été un des principaux aspects de la sédition de F. Antonio et de ses partisans.

Faisant un saut d'une quinzaine d'années, nous retrouvons la province dominicaine de Quito en 1664, au milieu du mois de septembre, à l'occasion du chapitre triennal. Depuis huit ans, cette communauté si souvent troublée dans le passé, connaissait une paix relative. Les remous causés par l'annonce de la venue des missionnaires de 1645 et par les menées de F. Antonio de Villota n'étaient plus qu'un lointain souvenir.

Le premier jour du chapitre, le 19 septembre, quatre religieux pénétrèrent en armes dans la salle de réunion. Il s'agissait des

(1) Sur ces années de crise, on pourra consulter une documentation très intéressante et abondante : des lettres de la real audiencia (*ibid.*, P. Q. 5, p. 8 - 21 - 23 - 24 et 37) et les Nullidades de la elección que se hizo en la provincia de Quito a 20 de septiembre de 1646 en la persona del padre Presentado Fray Enrique Rosero (A. G. I. Quito 197). Il s'agit en fait d'un historique des dissensions internes de la province de 1637 à 1646. Cf. aussi une lettre du chapitre de la cathédrale de Quito, 6 IX 1647 (A. G. I. Quito 80), une autre du cabildo secular, 19 IX 1647 (A. G. I. Quito 17), une relación du vice-roi comte de Salvatierra in Colección de las memorias o relaciones ... que escribieron los virreyes del Perú *op. cit.* t. II p. 211-212, une lettre du même, 22 III 1650 (A. G. I. Lima 54), un mémoire de F. Bartolomé de Noriega, procureur de la province 1648 (A. G. I. Quito 7) et la Colección de reales cédulas dirigidas a la audiencia de Quito (1601-1660) *op. cit.* p. 310, 606, 607. Enfin, on pourra consulter une délibération du Conseil des Indes en date du 16 VII 1652 (A. G. I. Quito 2).

frères Antonio López qui avait été procureur à Rome, Antonio Vallejo, Tomás de Medina et Antonio de Aldana. Le premier nommé venait présenter aux capitulaires une lettre du général de l'ordre. Aux termes de celle-ci, le provincial devait être choisi parmi trois candidats désignés par le général : les frères Francisco de la Torre, Antonio Vallejo et Francisco de Salazar. Il déclarait "nul et non avenu tout ce qui pourrait se faire autrement". Ajoutons que cette lettre n'était pas passée devant le conseil des Indes, intermédiaire obligé en vertu du real patronato.

Tout cela explique sans doute pourquoi, prévoyant des réactions défavorables et même un refus, F. Antonio López chercha d'entrée à impressionner l'assemblée par sa détermination. Il avait en outre en sa possession une seconde patente du général ordonnant d'augmenter de vingt membres le chapitre provincial, ce qui était destiné à modifier, le cas échéant, une majorité récalcitrante.

L'arrivée de F. Antonio López et de ses compagnons souleva l'émotion que l'on devine. Le président du chapitre, c'est-à-dire le provincial sortant, l'Espagnol F. Pedro Moret, un Catalan de Sabadell, refusa de prendre en compte les lettres qu'on lui présentait. Un autre métropolitain, l'Andalou F. Martín Cobos, aidé de quelques religieux, se jeta sur F. Antonio López et lui arracha ses précieuses patentes. Peine perdue, F. Antonio en possédait un double et s'obstina à les faire lire à l'assemblée. Au milieu de la plus grande confusion, F. A. López et les trois autres religieux qui avaient pénétré en armes dans la salle furent excommuniés sur le champ.

Si l'on avait dû suivre les ordres du général, l'élu aurait été l'ancien provincial créole, F. Francisco de la Torre. Les autres candidats éventuels étaient, soit mort (F. Francisco de Salazar), soit frappé d'interdit (F. Antonio Vallejo). Comme on peut l'imaginer, les projets de F. Pedro Moret étaient très différents. Il fit appel à la real audiencia. Celle-ci fit rechercher, en vain, les armes, paraît-il, brandies par les perturbateurs. Ensuite, avec l'appui du président D. Antonio Fernández de Heredia, l'élection put se dérouler dans le calme.

Un nouveau provincial fut élu, en la personne de F. Diego Vaca de Ortega. F. Antonio López et ses amis furent arrêtés et emprisonnés, mais pas pour longtemps car, suivant la tradition des prisons conventuelles de la région, ils ne tardèrent pas à s'évader. Comme l'écrivit le doyen du chapitre de Quito "ils se virent dans l'obligation de se rendre libres, afin d'aller rendre compte à Sa Majesté des événements passés" (1).

La crise qui venait d'éclater à l'occasion du chapitre couvait, en fait, depuis longtemps. L'année précédente, à l'instigation de F. Pedro Moret et de F. Martín Cobos, le couvent quiténien de Santo Domingo avait signalé au Conseil "l'activité ambitieuse" des frères Antonio López et Francisco de la Torre. Il avait demandé, en particulier, que le dernier nommé soit envoyé de force dans une autre province (2). F. Antonio López, pour sa part, avait été exilé de Quito quelques mois avant le chapitre sur l'ordre du provincial.

Dans sa lettre déjà citée où il offrit une vision des faits très différente de celle de la real audiencia, le doyen de la cathédrale donna une explication (3). Il accusa F. Pedro Moret d'avoir voulu organiser sa succession afin de continuer à diriger, sinon en droit du moins en fait, la répartition des doctrinas et des autres bénéfices qui se faisait lors des chapitres. Toujours selon le doyen, c'était bien ce qui avait eu lieu en 1664. En outre, dans sa lettre, il mettait en cause de façon ouverte les religieux espagnols : "les frères récemment débarqués des royaumes d'Europe... qui ne s'occupent que de leurs intérêts et sont guidés par l'insatiable cupidité qu'ils amènent avec eux".

De son côté, au même moment, le couvent de Santo Domingo de Quito envoya à la couronne une lettre signée de six religieux. Elle était d'une tonalité et d'un contenu radicalement différents. Ils faisaient, au contraire, un vibrant éloge des Prêcheurs venus de métropole et

(1) 14 XI 1664 (A.G.I. Quito 94).

(2) 2 X 1663 (*ibid.*).

(3) 30 IX 1664 (*ibid.*). Cf aussi la réponse faite aux oidores par la couronne (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 49_v-50_r).

demandaient qu'une douzaine d'entre eux soient envoyés à Quito :

"Son tan considerables las utilidades que essa provincia de Santo Domingo de Quito experimenta con la virtud, letras i buen exemplo que los Religiosos que vienenn de vuestros Reinos de España siembran en ella a costa de sus continuos desvelos que, atendiendo a que no descaezcan tan lustrossos lucimientos, antes sí a que adelanten siempre en el servicio de Dios, crédito de nuestra rreligión sagrada i común provecho de los fieles de esse vuestro rreino, no escussamos suplicar a Vuestra Magestad con humilde rrendimiento que debemos, se sirva (teniéndolo por bien) de conceder liçencia para que en la ocassión próxima de galeones, pasen doce Religiosos de las provincias de España" (1).

Les signataires précisèrent, d'autre part, qu'il restait à peine 6 survivants de la mission de 1645.

Comme on le voit, cette affaire en apparence étrangère à l'antagonisme hispano-créole, se situait, au contraire, au coeur de la rivalité qui opposait les deux groupes.

Quelques semaines après la lettre des frères du couvent de Quito, le nouveau provincial, créole, certes, mais élu avec l'appui de F. Pedro Moret, dépêcha en Espagne deux procureurs. Ceux-ci n'étaient autres que F. Pedro Moret et F. Martín Cobos, c'est-à-dire les deux religieux qui avaient mené le plus rondement la riposte lors du dernier chapitre. Parmi les instructions données à ces deux émissaires figurait en bonne place l'ordre de demander une mission de douze frères espagnols (2).

Nous avons vu que l'idée était dans l'air parmi les partisans de F. Pedro et de F. Martín. Une des intentions plus secrètes, de ces derniers était sans doute aussi de se justifier des accusations qui n'allaient pas manquer d'être portées contre eux au sujet de leur rôle lors du dernier chapitre. N'oublions pas que les "mutins" s'étaient bien vite évadés, et avaient manifesté leur volonté d'aller en Europe pour y obtenir réparation. Un religieux de Quito, F. Gabriel Navarrete, accusa même F. Pedro Moret de partir pour l'Espagne dans l'espoir d'y être nommé

(1) 6 X 1664 (A.G.I. Quito 94).

(2) 8 I 1665 (*ibid*).

évêque (1).

Qu'en était-il vraiment des motivations de F. Pedro, on ne le saura jamais, car il décéda peu après son arrivée au couvent de San Pablo à Séville. Désormais, son compagnon F. Martín Cobos allait assumer l'entière responsabilité des démarches, et il entreprit de continuer son voyage vers Rome.

Les informations parvenues dans les milieux madrilènes, l'action des ennemis de F. Martín, le fait qu'il estimait devoir garder par devers lui les grosses sommes ramenées par F. Pedro Moret, tout cela réuni, donc, amena la régente à signer des ordres urgents où elle enjoignit au vice-roi de Catalogne et au marquis de los Vélez, adelanto y capitán mayor du royaume de Murcie, de le faire arrêter s'il essayait de s'embarquer pour l'Italie (2).

Retenu en Espagne, F. Martín Cobos se consacra tout entier à la mise sur pied de la mission destinée à Quito. Il déclara d'ailleurs aux membres du Conseil que c'était là, en dernier ressort, la raison fondamentale de sa venue en Europe, et il leur montra l'importance de sa requête dans la perspective du maintien, ô combien nécessaire selon lui, de l'alternance (3).

Alors que ses instructions quiténiennes prévoyaient seulement une mission de 12 religieux, il parla bientôt de réunir 20 frères, 18 prêtres et 2 laïcs. Un peu plus tard, il fut même question de porter ce nombre à 24.

Tout semblait donc aller pour le mieux. Le 24 août 1666, la régente écrivit au provincial des Prêcheurs de Castille pour lui demander de recruter le personnel nécessaire (4).

(1) 11 XI 1664 (*ibid.*).

(2) A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 48v-49v).

(3) Son seul but était, en effet, disait-il : "... llevar relixiosos de España a aquella Provyncia por nezesitar tanto dellos para la alternativa que es el único medio de la paz de las relixiones en las Indias". Minute du Conseil en date du 26 VIII 1666 (A.G.I. Quito 94).

(4) "... para que /.../ se asegure el acierto y Respeto de haver (como ay) en la provincia de Quito alternativa" (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10).

Pourtant, les difficultés ne tardèrent pas à s'accumuler. Dans sa réponse, le provincial de Castille, F. Juan Martínez de Prado, fit valoir plusieurs arguments, en particulier, qu'il n'avait même pas les effectifs suffisants pour s'occuper des régions les plus déshéritées de sa province comme la Galice ou les montagnes de Burgos (1). En effet, le recrutement missionnaire se faisait de plus en plus difficile en Espagne au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle et au début du XVIII^e. La dépression démographique jointe à l'attiédissement indiscutable de la ferveur missionnaire dans la péninsule l'expliquent en grande partie.

D'un autre côté, les missions coûtaient fort cher. L'aviamiento payé par les caisses royales couvrait à peine la moitié des frais, tant et si bien qu'il fallut attendre plus de deux ans pour rassembler les candidats au départ et trouver l'argent indispensable au voyage.

Pendant ce temps, F. Martín Cobos se dépensait sans plaindre sa peine pour mener à bien son projet. Au cours de l'été 1668, il écrivit à la régente pour lui demander de signer les cédules nécessaires au départ. Sûr de toucher une fibre sensible, il lui représenta une fois de plus :

"La mucha nezesidad que ay de relixiosos de Castilla y que se obserbe la alternatiba que mandó Vuestra Magestad ubiese entre los relixiosos criollos y españoles, establezida y obserbada muchos años a por los motibos que para ello tubo Vuestra Magestad. (2)

Pour donner plus de poids à sa requête, il ajouta qu'il ne restait plus à Quito maintenant que 4 religieux de la mission de 1645. Le 10 septembre 1668, enfin, la régente signa la cédule royale autorisant le financement du voyage (3).

Les difficultés de F. Martín Cobos n'étaient pas terminées pour autant. Au début de l'année 1669, pour des raisons administratives

(1) Valladolid, 25 VIII 1666 (A.G.I. Quito 94).

(2) 5 VI 1668 (ibid).

(3) A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 133_v-136_r.

très complexes, ses missionnaires se virent interdire le départ, presque au dernier moment (1). Ces lenteurs et ces contretemps provoquèrent, bien sûr, des réactions courroucées de F. Martín (2).

Pendant plus d'un an et demi, il allait encore devoir faire démarche sur démarche, écrire lettre sur lettre. L'ordre de départ ne fut signé à Rome par le général que le 2 septembre 1670. La confirmation royale vint à la fin du mois, le 28, mais elle ne signifia point pour autant un embarquement immédiat, car le financement n'était toujours pas résolu. Chaque religieux coûtait en effet 600 pesos jusqu'à destination, et si d'un côté les caisses royales étaient vides, de l'autre, la province se refusait avec obstination à verser quoi que ce soit.

Dans une minute du Conseil rédigée par D. Gabriel Bernardo de Quirós, la raison du refus quiténien était précisée :

"El odio de que les lleban a los Religiosos de España por no haver quedado al presente más de tres, y los criollos son Dueños de ella y que ha de ser muy mal Recivida dicha misión" (3).

Dans le contexte anticréole de l'Espagne d'alors, c'était un argument convaincant. Faut-il préciser que, de l'aveu même de D. Gabriel Bernardo de Quirós, l'explication avait été donnée par F. Martín Cobos lui-même ?

En fin de compte, les frais occasionnés en Espagne furent payés sur les sommes importantes ramenées par F. Pedro Moret ; quant au voyage proprement dit, il fut pris en charge par les caisses royales de Quito. C'est sur cette base que F. Martín Cobos put enfin partir pour l'Amérique, après sept années d'interminables démarches et de faux espoirs (4).

(1) Cf. les R.C. des 19 II 1669 et 24 V 1669 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 144_r-145_v et 150_v-151_v).

(2) 5 II 1669 (A.G.I. Quito 94).

(3) 15 IX 1671 (ibid.).

(4) Pour les derniers problèmes qui restèrent à régler et les ultimes contretemps cf. A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 164_v-165_r, 170_r-170_v, 177_r-179_r, 181_v-181_r, 207_r-207_v, 221_v-223_v, 230_r.

Est-il besoin de dire que les nouveaux arrivants ne reçurent pas à Quito un accueil des plus chaleureux, du moins dans les milieux créoles ? A la même époque, les Franciscains de la région avaient reçu , eux aussi, un renfort de 20 religieux et de 2 frères lais (1). Le problème des missions espagnoles y était donc d'une brûlante actualité. D'autre part, comme nous l'avons dit, le coût de l'opération était, en fait, à la charge des créoles puisqu'on avait utilisé l'argent de la province ramené par F. Pedro Moret et les fonds de la real caja de Quito alimentée par les impôts locaux. En quelque sorte, les créoles devaient financer, de manière directe ou indirecte, la venue de frères espagnols qui allaient leur faire concurrence. C'était une situation bien sûr paradoxale.

Dans une longue lettre, le provincial de la Merci de Quito, F. Diego Gordillo, et les religieux de son définitoire, expliquaient que la ville était "scandalisée" par la venue des missionnaires dominicains et franciscains dont l'équipement et le voyage avaient coûté la bagatelle de 13 000 pesos à huit réaux. Craignant sans doute que leur

(1) Une première R.C. du 6 VIII 1668 (A.G.I. Indiferente general 2871, lib. 10, f. 137_v-138_r) autorisait F. Alonso de la Cruz Villa de Moros à réunir une mission de 12 religieux dont le roi payait seulement le voyage. En fait, cette mission ne put partir qu'en 1670 sous la conduite de F. Juan de la Torre. Elle s'était étoffée, puisqu'elle comprenait 20 frères et 2 serviteurs (R.C. du 20 X 1670, ibid f. 160_r-161_v). La précédente mission franciscaine vers Quito datait de 1651, elle aurait dû compter 25 religieux, mais, pour des motifs de délais impératifs, 5 missionnaires seulement avaient pu être du voyage.

Par la suite, les autres missions franciscaines vers Quito connurent, elles aussi, bien des difficultés. Celle de 1689, ne fut réunie qu'avec peine. En 1719, on accorda de nouveau à la province 26 religieux, mais en définitive, l'expédition n'eut pas lieu. En 1742, une mission de 26 frères fut autorisée, mais, dans un premier temps, on ne put envoyer que 10 d'entre eux, le restant fit le voyage l'année suivante. En 1756, le commissaire des missions, F. Lope de San Antonio, se plaignit des difficultés du recrutement, de la "tiédeur" des vocations, des lenteurs qui décourageaient les plus constants. Cadix, 3 VII 1756 (A.G.I. Contratación 5547). Tous les documents sur ces missions se trouvent dans cette même liasse.

province ne soit l'objet d'une pareille sollicitude de la part des autorités espagnoles à un moment où l'on voulait lui imposer l'alternance, F. Diego Gordillo et son définitoire dénonçaient le zèle suspect des religieux recruteurs, et en venaient de façon toute naturelle à insister sur les méfaits de l'alternance :

"Con poco amor y zelo de la Real hazienda de Vuestra Magestad, han pedido y traydo sugetos con pretexto de misiones para sólo alternar en los oficios y puestos de la religión ; nos a parezido representar a Vuestra Magestad la poca o ninguna neçesidad que ay de traerlos, para que se escusen semejantes gastos...no siendo neçesarios ni para doctrinas ; se colige que los dichos Prelados de las religiones, después de engañar a Vuestra Magestad, los han traydo para los puestos y oficios, en conformidad de las alternatibas y para conservar su gobierno monarquico, que verdaderamente no la ay como, ni premios para los veneméritos, porque las alternatibas no las atienden, y sólo miran a que el sugeto de la nación ocupe el puesto aunque sea yndigno dél, lo qual gracias a Dios no sucede en esta Provincia de Nuestra Señora de la Merced porque gozamos de mucha paz y quietud (sin alternatiba) y los religiosos virtuosos y doctos tienen el grado que merecen" (1).

Il n'est pas douteux que l'argument financier, sur lequel les signataires insistaient à plusieurs reprises, ait fait réfléchir la couronne (2).

(1) Quito, 27 II 1674 (A.G.I. Lima 334).

(2) Au début du XVIII^e siècle, l'urgente nécessité de missions espagnoles se fit de nouveau sentir à Quito. Nous avons vu que, lorsque la question de l'alternance fut de nouveau soulevée chez les Augustins, vers 1720, ceux qui la demandèrent soulignaient la faiblesse de l'effectif métropolitain. A cette même époque, chez les Franciscains, le commissaire général des Indes, F. Joseph Sanz, réagissait contre le fait que l'alternative était en train de tomber en désuétude à Quito, faute de frères espagnols en nombre suffisant. Le 17 VIII 1717, il demanda la mise sur pied d'une mission qui devait partir deux ans plus tard (A.S.F.L. registro 15 f. 95). Le 4 X 1728, depuis Latacunga, les Franciscains créoles de la province écrivirent pour dire qu'il n'y avait plus assez de frères espagnols pour occuper tous les postes soumis à l'alternance. Ils proposaient donc de nommer des Hispano-américains dans les offices laissés vacants, mais les métropolitains s'y opposaient avec la dernière vigueur (A.S.F.L. registro 5, leg. 1). Enfin, en 1725, le chapitre général des Dominicains pressa le provincial de Quito de mettre tout en oeuvre pour doter sa province des religieux espagnols nécessaires à l'alternance. M.O.P.H. op. cit. XIV, p. 85.

Un autre problème était souvent posé par les procureurs créoles, et même par les autorités coloniales. Ils attiraient l'attention du souverain et de ses conseillers sur le fait que les missionnaires espagnols, loin d'être affectés aux rudes tâches de l'évangélisation des misiones vivas dans les régions reculées et inhospitalières, étaient en réalité gardés dans les villes par leurs compatriotes, et placés à des postes de responsabilité beaucoup plus intéressants, car mieux rémunérés et surtout moins pénibles.

Il s'agissait là d'une question fort ancienne. Déjà à la fin du XVI^e siècle, les vice-rois s'étaient plaints des difficultés qu'ils rencontraient pour obliger les religieux venus d'Europe à partir vers les contrées lointaines au lieu de rester douillettement dans les villes espagnoles ou même dans la capitale.

Au début du siècle suivant, le provincial espagnol des Franciscains de Lima révélait que ses compatriotes missionnaires s'incrustaient à Lima et laissaient aux religieux les moins valables (los pobrezitos y menos útiles) la charge d'aller porter plus avant la parole du Christ (1). Presqu'à la même date, l'archevêque de Nouvelle Grenade n'hésitait pas à écrire que les demandes présentées par les frères de sa région en vue d'avoir des missionnaires espagnols étaient "une véritable tromperie" pour les mêmes raisons que tout à l'heure (2).

Dans les territoires soumis à la juridiction de la real audiencia de Quito, les misiones vivas étaient encore nombreuses surtout dans l'Est. Le 10 mars 1645, le roi avait adressé aux oidores une cédule où il exigeait d'être informé "sur le besoin que certaines provinces avaient de recevoir des religieux d'Espagne". Il précisait que son Conseil avait été mis au courant du fait que, souvent, les missionnaires venant de métropole n'allaient point s'occuper des conversions, motif avoué de leur départ. Au contraire, on les retrouvait bientôt à des postes

(1) Chuquisaca, 22 XI 1606 (A.G.I. Charcas 145).

(2) 1 VI 1608 (A.G.I. Santa Fe 226).

de responsabilité, et engagés dans des querelles de partis (1). Arguant de ces renforts, les commissaires et les provinciaux espagnols refusaient ensuite l'habit aux créoles, "même lorsqu'ils présentaient les qualités nécessaires" et l'on voyait de nouveau fleurir les demandes de renfort espagnol en prétextant de la faiblesse des effectifs provinciaux (2). La boucle était bouclée. La real cédula se terminait en ordonnant aux oidores de bien veiller aux besoins réels des communautés, et à l'affectation des missionnaires espagnols dans les régions non encore christianisées. Le roi annonçait qu'il écrivait en ce sens aux généraux des divers ordres et au commissaire général franciscain.

Ces préoccupations étaient encore d'actualité à Quito lors du retour de F. Martín Cobos. Elles n'étaient sans doute pas étrangères, non plus au retard de l'expédition de F. Martín Cobos. En effet, quelques mois après son départ, le 28 mai 1672, la couronne envoya une cédule dans laquelle elle interdisait aux procureurs de venir chercher les religieux en Espagne pour des missions, s'ils ne devaient pas ensuite être affectés à un véritable travail d'évangélisation. Il était même prévu que, dans le cas où leur emploi ne serait pas celui qui avait été annoncé, on pourrait les renvoyer en Europe.

La longue lettre des religieux de la Merci de Quito que nous avons citée n'était en fait qu'un exposé circonstancié sur la nécessité d'une telle cédula dont les principes directeurs n'avaient jamais été pratiqués. Quelques mois auparavant, déjà, un autre religieux de Quito, le Jésuite Joseph Rodríguez, avait envoyé un long mémoire très détaillé sur ce même sujet. Il développait une argumentation similaire, et, comme les Mercédaires, plaçait le problème dans la perspective des manoeuvres souterraines

(1) "No sirven más que de mover inquietudes, parcialidades y bandos, todo en orden a ser ocupados en cargos mayores, contra lo dispuesto en sus constituciones y bulas apostólicas". Colección de cédulas reales dirigidas a la audiencia de Quito, (1601-1660) op. cit. p. 413.

(2) "se piden con pretexto de que hay falta de ellos..." (*ibid.*).

suscitées par l'antagonisme hispano-créole. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ces documents (1).

Ces textes devaient d'ailleurs laisser une trace durable du moins dans la législation. En effet, en 1676, la couronne revint sur la question. Dans une première cédula du 14 février adressée à tous les présidents de real audiencia, aux gouverneurs, aux archevêques et aux évêques, la couronne ordonna de vérifier l'exactitude des besoins missionnaires lorsque des demandes seraient présentées par les responsables provinciaux (2). Quelques mois plus tard, le 15 novembre, une autre cédula vint compléter et préciser celle du 28 mai 1672. On y retrouve de manière très nette les arguments développés par F. Diego Gordillo et par le père Joseph Rodríguez (3).

Il est bien évident que des pratiques aussi enracinées n'allaient pas changer du jour au lendemain. Dans sa réponse à la real cédula de 1676, l'archevêque de Lima se plaignit de n'apercevoir aucune amélioration en ce domaine malgré les avertissements répétés des précédents ordres royaux (4).

D'un autre côté, il faut bien dire que la couronne se trouvait en porte-à-faux. Si elle souhaitait, certes, une moralisation de la politique missionnaire, elle voulait aussi aider les minorités espagnoles des provinces américaines à maintenir l'effectif suffisant pour faire face aux besoins de l'alternance. Nous avons vu ce qui se passait par exemple chez les Franciscains de Lima et de Charcas, chez les Augustins de Nouvelle Grenade et de Quito, pour ne citer que ceux-là.

C'est sans doute la crise franciscaine de Lima et de Charcas qui amena les instances espagnoles à faire les plus graves entorses aux principes qu'elles avaient elles-mêmes édictés. Cependant, lorsque l'

(1) Quito, 13 XII 1673 (A.G.I. Lima 334).

(2) *ibid.*

(3) Pour le texte des R.C. des 28 V 1672 et 15 XI 1676 cf. A.G.I. Lima 76.

(4) 28 VI 1678 (A.G.I. Lima 304).

tourmente se fut apaisée, on assista, sinon à un revirement de la politique métropolitaine à cet égard, du moins à des réticences dans certains secteurs.

On a déjà vu qu'en 1695, le commissaire général franciscain des Indes, F. Julián Chumillas, avait repoussé une demande de renfort présentée par le vice-roi du Pérou, l'archevêque de Lima et le commissaire général du Pérou, F. Basilio Pons (1). Il ne s'agissait pas là d'une attitude de circonstance. Le successeur de F. Cristobal del Viso manifesta d'emblée une attitude différente en ce domaine. Il faut dire qu'il n'avait pas été obligé, comme son prédécesseur, de mener, depuis l'Europe, la lutte contre les créoles des deux provinces de Lima et de Charcas.

A une lettre de F. Felix de Como, commissaire général du Pérou, qui avait demandé des religieux pour les misiones vivas le 1er août 1687 (2), F. J. Chumillas avait répondu que la seule raison de ces expéditions pouvait être l'évangélisation des Indiens. Pour sa part, le commissaire général des Indes trouvait suspect le distinguo fait par F. Felix entre les missionnaires destinés aux misiones vivas et ceux chargés de maintenir en vigueur l'alternance. Il ne craignit pas d'écrire que, malgré toutes les assurances données, il n'était pas dupe, et savait fort bien que le seul motif de pareilles requêtes était de faire occuper les postes soumis à l'alternance par des compatriotes venus d'Europe. Dans ces conditions, il trouvait normal que les frères créoles s'insurgent et considèrent l'alternative comme un ferment de discordes permanentes (3).

Les plus hautes instances franciscaines d'Espagne n'étaient pas les seules, en cette fin de siècle, à penser à ce problème. Les conseillers des Indes et le souverain recherchaient eux aussi un nouvel équilibre, sans aller pour autant jusqu'à des positions aussi tranchées que F. Julián Chumillas.

(1) A.G.I. Lima 89.

(2) A.G.I. Lima 86.

(3) 9 VII 1690 (ibid.).

Lorsqu'en 1694 F. Francisco Romero, après bien des difficultés, réussit à obtenir l'autorisation royale lui permettant de partir avec une mission de 13 Augustins pour la conversion des Indiens Tames dans le Sud de la Nouvelle Grenade, la couronne profita de l'occasion pour rappeler non seulement à la province des Augustins de Santa Fe, mais aussi à toutes les autres, qu'il était formellement interdit de détourner les missionnaires de leur véritable fonction évangélisatrice (1).

Etant donné les problèmes de l'alternance dans la province augustine de Santa Fe, la tentation était bien sûr très forte d'utiliser ces missionnaires pour occuper les places réservées aux métropolitains dans le définitoire. Dans ce cas précis, s'ajoutait le fait que F. Francisco Romero était de longue date un adversaire déclaré du chef des Augustins créoles de Santa Fe, F. Joseph Fernández Rico. Tout laissait donc prévoir que la manoeuvre pouvait avoir lieu (2).

Cependant, la couronne avait eu toutes les peines du monde à réunir cette mission, d'une part pour des raisons financières, d'autre part, elle avait dû faire face aux récriminations des couvents où les missionnaires avaient été formés. Celui de Madrid, en particulier, avait protesté en faisant valoir que deux de ses frères qui s'étaient portés volontaires pour l'expédition avaient reçu à grands frais une éducation musicale et vocale très poussée dont la communauté ne tirerait aucun profit. C'était aussi un aspect des problèmes missionnaires (3).

A l'inverse, le président de la real audiencia de Bogota se contenta de poser le problème créé, selon lui, par la désaffection des Hispano-américains pour les lointaines missions. Il venait de recevoir une cédule

(1) Pour l'abondante documentation concernant la mission de F. Francisco Romero, cf. A.G.I. Santa Fe 250 et 410, ainsi que Quito 90.

Il n'est pas impossible que l'antagonisme hispano-créole ait aussi joué entre F. Francisco Romero et F. Joseph Fernández Rico. Dans son livre, Apuntes históricos de las misiones agustinianas en Colombia, Bogota 1924, José Pérez Gómez indique, p. 163, que F. Francisco, né en Espagne, était fils de la province du Pérou.

(2) Cf. en particulier les lettres du P. Joseph Fernández Rico en date des 8 et 15 I 1700 (A.G.I. Santa Fe 410).

(3) A.G.I. Quito 90.

lui enjoignant de n'empêcher aucun religieux augustin de la province de s'agréger à ceux que F. Francisco Romero avait réunis et répondait en ces termes :

"No he tenido que obrar en lo perteneciente a esta misión, porque ningún Religioso al prefecto de ella ni a mí ha manifestado hasta aora inclinación al ministerio, ni lo espero, de que teniendo a su cargo la Religión de San Agustín en esta Provincia una misión y proveyda a expensas de Vuestra Magestad de lo necesario para el culto Divino y avío de los operarios quando lo pidiessen.../apenas ay sujetos que, de su voluntad, quieran aplicarse a la vida menos acomodada de Missioneros, siendo menester que los Prelados les obliguen a ello y aun de esta suerte buscan pretestos para no dexar sus naturalezas, Padres y parientes..."

Pour cette nouvelle mission, il fallait donc des "naturels autres que ceux de ce royaume" et le président de conclure :

"No ha de tener alivio alguno por lo que tocasse a Religiosos de esta Provincia que quissiesen seguir el trabajosso affán de reducir Indios, haviendo de entrar a buscarlos a tierras tan incultas". (1)

*

*

*

Aussi bien les exemples du Guatemala, des Philippines, que ceux de la vice-royauté montrent bien à l'évidence que, dans cette "guerre des effectifs", les Espagnols n'étaient pas non plus sans reproche. Comme leurs adversaires créoles, ils étaient déterminés, dans la mesure du possible, à restreindre le recrutement des frères hispano-américains dans les ordres, ou bien à employer des moyens à la limite de l'honnêteté pour éviter d'être submergés.

En cette affaire, il n'y avait pas de victimes innocentes. Tous se trouvaient engagés et complices dans un combat sans merci où la fin justifiait souvent les moyens.

(1) 12 IX 1696 (A.G.I. Santa Fe 293).

La position des autorités métropolitaines apparaissait fluctuante, quelquefois inconséquente. Elles étaient tiraillées entre des impératifs souvent contradictoires. D'une façon générale, elles souhaitent aider les minorités espagnoles des provinces américaines. Pour ce faire, elles donnaient suite aux demandes de personnel qui leur étaient présentées par les procureurs péninsulaires. Cette volonté politique se heurtait à des impératifs ou à des impossibilités économiques, et il était bien difficile de concilier le tout.

D'un autre côté, on aperçoit la volonté royale de moraliser la politique des missions, sans doute pour des raisons d'abord financières. C'est un des domaines où apparaissent de la façon la plus claire les contradictions et les courtes vues de la politique espagnole sur le problème du criollismo conventuel.

Dans les années 1670-1680, comment pouvait-on vouloir réorganiser l'effort missionnaire et le restreindre dans une grande mesure pour le réserver aux misiones vivas alors que, d'autre part, en même temps, on poursuivait jusqu'à leur terme et coûte que coûte les démarches visant à imposer l'alternance aux Franciscains du Pérou, alors qu'elle n'était pas viable sans l'apport important et répété de religieux venus de métropole ?

CHAPITRE V

LA "GUERRE" DES EFFECTIFS (III) : LA POLITIQUE DES JESUITES

Dans la Compagnie de Jésus, les problèmes dont nous traitons se présentaient d'une manière assez originale. En effet, les ordres religieux étaient devenus un lieu privilégié des manifestations créoles en raison de l'autonomie dont ils jouissaient, et des possibilités offertes par le système électif des chapitres provinciaux. La Compagnie, au contraire, avait une organisation fondée sur l'autorité toute puissante d'une hiérarchie aux pouvoirs très centralisés, et sur la discipline presque militaire exigée de ses membres. Donc, la question des luttes capitulaires ne se posait pas. Les Jésuites n'avaient d'ailleurs pas de chapitres provinciaux. Ceux-ci étaient remplacés par des congrégations provinciales chargées d'étudier les problèmes administratifs et missionnaires. Elles proposaient, mais la plupart des décisions étaient prises à Rome par le général et son entourage. De même, les nominations émanaient de l'autorité suprême.

Cependant, il ne faut pas oublier que les rivalités capitulaires entre Espagnols et créoles n'étaient qu'un aspect de l'antagonisme fondamental des deux groupes métropolitain et américain. Il convient, donc, de voir, dans ce contexte général, quels en étaient les échos à l'intérieur de la Compagnie et quelle politique était adoptée à leur égard.

*

*

*

A - LES DEBUTS PERUVIENS DE LA COMPAGNIE

Les premiers Jésuites, conduits par le père Jerónimo Ruiz del Portillo, arrivèrent à Lima le 1er avril 1568, soit bien plus tard que les Augustins, et plusieurs décennies après les Dominicains, les Mercédaires et les Franciscains qui étaient présents au Pérou depuis l'époque de la Conquête.

Les années 1560-1570 furent celles où les Espagnols prirent conscience du problème créole péruvien, dans la mesure où, pour la première fois, par leur nombre, leurs caractères propres et leurs revendications spécifiques, les blancs nés dans la vice-royauté commencèrent à constituer un élément configuré avec netteté dans la population de la colonie. Donc, à la différence des autres communautés, les premiers Jésuites se trouvèrent confrontés d'emblée à une réalité déjà bien individualisée, et qui, à la fois, leur était nouvelle et surtout extérieure.

La Compagnie s'était déjà installée dans d'autres régions du nouveau continent, au Brésil, par exemple, et, dès le début, elle avait manifesté une certaine circonspection à l'égard des vocations locales. Ainsi, lors de la première congrégation provinciale de la colonie portugaise tenue à Bahia en juin 1568, les deux propositions faites sur ce sujet sont fort révélatrices :

"Non videntur admittendi in nostram Societatem nati in hac provincia a quibusvis parentibus, nisi aliquibus optimis partibus fuerint praediti, donec melior sit puerorum educatio, cum experientia sit compertum eos a prima vocatione resilire. Curandum tamen est ut iuvenes a Lusitania probae spectationis, qui approbati a nostris illic degentibus hic recipiantur et ad transnavigandum iuventur expensis huius collegii, si opus sit"

"Non videntur recipiendi pueri ubivis nati ante quatordecimum aetatis annum ut in locis, quibus nostri degunt inter indos, linguam brasilicam addiscant et post legitimam aetatem ingrediantur probatinem, cum experientia etiam monstraverit eos parum aptos nostro instituto ob morum inaequalitatem quos illa tenera

actate inter indos imbiberunt" (1)

Au Pérou même, les premières lettres envoyées par les fondateurs de la province de Lima, soudain confrontés de l'extérieur à la réalité nouvelle du phénomène créole, lui firent une place de choix. Au contraire, dans les autres ordres où la prise de conscience avait eu lieu de manière plus progressive et de l'intérieur, rien de semblable n'apparaissait encore.

A travers les premiers témoignages des Jésuites de la vice-royauté, on aperçoit le portrait de la nouvelle génération péruvienne, telle que la voyait, ou croyait la voir, l'Espagnol de la métropole. Cette image, indissociable d'un jugement de valeur, fut d'emblée défavorable.

Dans une lettre du 29 décembre 1569, rédigée donc un an et demi à peine après son arrivée, le père Luis López insista sur ce qu'il estimait être les quatre défauts fondamentaux des gens nés au Pérou : sensualité, cupidité, orgueil et instabilité (2). Quelque temps plus tard, le catalogue de la province établi par les soins du père Juan de Zúñiga présentait lui aussi les créoles sous un jour assez peu flatteur, mais au demeurant conforme aux schémas déjà en vigueur dans les milieux péninsulaires :

"muy libres, criados en regalo y amigos dél, indevotos y nada aficionados a cosas de oración, poca capacidad, grandíssimamente inconstantes..." (3).

Le sens implicite de ce portrait était, faut-il le dire, l'inaptitude des créoles à la discipline et au dur sacerdoce de la Compagnie.

C'est d'ailleurs ainsi que le comprirent le général Mercurian

(1) Cité par Serafim Leite. - Monumenta Brasiliae vol. IV ; Rome, 1960, p. 465.

(2) Cité par Antonio de Egaña. - Monumenta Peruana, op. cit. vol. I p. 328-329.

(3) Ibid. vol. I, p. 447.

et ses conseillers.

En juin 1573, dans ses instructions au père Plaza envoyé au Pérou en qualité de visiteur, le père Evrard précisa sous quelles conditions, très restrictives, les portes de la Compagnie pourraient s'ouvrir aux jeunes Péruviens. Il recommanda, avant tout, le plus grand discernement ainsi que beaucoup de mesure dans la sélection des candidats, et obligea, en conséquence, à une probation d'au moins une année. L'âge minimum de 20 ans fut exigé des candidats alors que les autres ordres recevaient au Pérou de jeunes garçons de 13 ou 14 ans. Enfin, il fut ordonné qu'en tout état de cause, les postulants devraient être d'une qualité supérieure à la moyenne (más que de medianas partes) (1).

Malgré toutes ces précautions, le général suspendit le recrutement des novices tant que le père Plaza n'aurait pas donné son avis après examen, sur place, de la question.

La réponse du visiteur n'apporta guère d'innovations. Dans un long mémoire rédigé au Cuzco, le 12 décembre 1576, il reprit les termes mêmes de son général pour décrire les créoles et l'attitude à adopter à leur égard. En terminant, il précisa que rien ne devrait changer en la matière (2). En ce qui concernait les métis - selon lui plus humbles et plus soumis que les créoles, certes, mais aussi aux capacités plus limitées - il convenait, écrivit-il, de ne les accepter que dans des cas tout à fait limités et exceptionnels. Le père Plaza souligna d'ailleurs que le clergé de la colonie avait à leur égard une aversion très marquée. Le visiteur affirma ainsi que, de toute façon, les sang-mêlé pouvaient fort bien se contenter des ordres mineurs.

Rappelons que, sous l'influence du père José de Acosta, la

(1) Ibid. vol. I, p. 536.

(2) "... el modo que ahora está dado parece bastante, como se guarda con exacción". Ibid. vol. II, p. 183.

Compagnie avait déjà ouvert ses portes à quelques métis, comme le remarquable et pourtant mal connu Blas Valera, un des principaux informateurs de l'Inca Garcilaso de la Vega pour ses Commentaires Royaux.

Cette ferme position des autorités Jésuites fut plusieurs fois rappelée (1). Elle était cependant moins systématique et de principe qu'on ne pourrait le croire de prime abord. D'abord dictée par la prudence, elle avait pour but d'éviter toute précipitation dommageable, tant que l'expérience et le temps n'auraient pas imposé une doctrine définitive. C'est du moins ce qui ressort de la correspondance échangée au cours des années 1578-1580 entre le père Acosta, le maître des novices de Lima, le P. Esteban Cabello, et le général. Ce dernier écrivit "au sujet des créoles, .. le temps montrera, à l'avenir, ce qu'il convient de faire" (2). L'exemple des autres communautés, et les problèmes qui commençaient à s'y poser ne pouvaient, il est vrai, qu'inciter à la prudence.

Par la suite, les restrictions à l'entrée des créoles dans la Compagnie se sont quelque peu adoucies. Sans doute sous la pression exercée par le nombre des candidats, guidée par le souci de ne pas se couper de l'élément créole de la population qui, à l'évidence, était appelé à devenir le plus important, ^{mais} sans rien renier de sa prudence initiale, la troisième congrégation de Lima réunie au milieu du mois de décembre 1582 refusa de fermer tout à fait la porte aux créoles, comme on avait dû le lui suggérer dans certains milieux espagnols :

"De los criollos pareció a la congregación que no se les podía cerrar del todo la puerta, antes se juzgó por necesario recibir algunos que parezcan aptos para la Compañía, pero por pedirlo así la facilidad de natural y los siniestros que tienen los nacidos en esta tierra, se tubiese mucho delecto en el recibirlos" (3).

(1) Ibid. t. II, p. 433, 657, 687.

(2) Cité par León Lopetegui. - El padre José de Acosta y las misiones ; Madrid, 1942, p. 394.

(3) Monumenta Peruana, op. cit. vol. III, p. 206.

Après cette introduction qui montrait avec toute la netteté souhaitable qu'elle n'entendait guère céder au laxisme, la congrégation représenta au général les inconvénients que pouvait entraîner une réglementation trop rigoriste. Ainsi, elle proposa d'abaisser l'âge minimum des novices à 18 ans, car à 20 ans, les jeunes créoles étaient, disait-elle, soit déjà mariés, soit trop imprégnés des vices du pays et donc inaptes, dans les deux cas, au sacerdoce et aux sacrifices qu'exigerait d'eux la Compagnie. Le général, entre temps, avait reçu de bonnes nouvelles du noviciat de Lima et des créoles qui s'y formaient. Il accepta donc cet accommodement en janvier 1584 (1).

A vrai dire, cette libéralisation, toute relative d'ailleurs, fut de courte durée. Très vite, la Compagnie revint à des normes au moins aussi strictes que par le passé. Les autorités provinciales de Lima envoyèrent à cette époque plusieurs lettres où elles se plaignirent des créoles ("la gente de acá"), confondant d'ailleurs au besoin métis et créoles, comme le fit le père Piñas, provincial de Lima, dans un rapport du 15 mars 1585 au général Aquaviva. Il craignait que son successeur ne soit, sur ce point, trop libéral et enclin "à remplir cette province de gens de l'endroit" :

"No sé por qué consideraciones /.../ y sospecho que ha de ser para mucho embarazo de esta provincia, y plegue a Dios no sea para mucho daño ; placará al Señor que mis juicios en esta parte sean necios y saldrán mentirosos" (2).

Il faut ajouter qu'au cours des années 1584-1585, des querelles partisans (banderías) étaient apparues entre Espagnols et créoles au sein de la province qui n'échappait donc pas à la règle en ce domaine, comme

(1) Ibid., vol. III, p. 344.

(2) León Lopetegui op. cit. p. 396.

le souligna le P. Esteban de Avila, consultor de la maison de Lima (1). Ce n'était point là des choses propres à détourner la Compagnie de son extrême prudence.

De façon très officielle, la quatrième congrégation provinciale de Lima, au mois d'août 1588, continua de présenter les créoles sous un jour très peu favorable. Ils étaient, en effet, selon elle :

"faciles et instabiles ... spiritualia exercitia usumque virtutum et familiaritatem cum Deo parum proclives..." (2).

Vingt ans plus tôt, le père Juan de Zúñiga n'avait pas écrit autre chose.

Après les timides tentatives dont nous avons parlé, la politique jésuite dans le domaine du recrutement créole retrouva toute la prudence et même les appréhensions qui l'avaient d'abord caractérisée.

En 1594, la province du Pérou demanda au général l'autorisation de faire passer à nouveau l'âge minimum des postulants de 18 à 20 ans (3). C'était là un recul très net par rapport à la congrégation de 1582 dont les décisions, d'ailleurs, avaient sans doute été dictées davantage par des considérations de politique locale que par une véritable révision de l'attitude à adopter à l'égard des créoles. La requête de 1594 revenait à fermer un peu plus la porte aux candidats nés au Pérou. Ce genre de mesure, dont d'autres ordres avaient fait l'essai, avait d'abord pour but, on s'en souvient, de détourner des noviciats les vocations hispano-américaines dans la mesure où l'avenir des créoles se décidait en général très tôt, autour de leur quinzième année.

Si des dissensions internes, des problèmes d'autorité dans

(1) Cité par Rubén Vargas Ugarte . - Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Burgos, 1963, t. I, p. 358.

(2) Monumenta Peruana, op. cit. vol. IV, p. 386.

(3) Arequipa, 13 IX 1594, ibid. vol. V p. 617.

certaines maisons et des expériences malheureuses étaient sans doute à l'origine de ce revirement des responsables provinciaux, il apparaît qu'à la même époque, les instances romaines de la Compagnie suivaient, ou indiquaient, un chemin identique. Elles avaient, outre les informations venues de leurs provinces américaines, l'exemple des autres ordres. Dans les dernières années du XVI^e siècle, le fait créole, souvent très important, quelquefois déjà majoritaire, commençait à y créer des problèmes dont la couronne elle-même s'inquiétait. Il y avait là une situation qui, sans nul doute, faisait réfléchir la Compagnie, et l'incitait à prendre des mesures préventives.

En 1589, au mois de mai, le général Aquaviva écrit à ce sujet au père Antonio de Mendoza, provincial de Nouvelle Espagne :

"Deseo que en esto [le recrutement des créoles] Vuestra Reverencia vaya con gran delecto y con tanta prevención de probaciones que nos aseguremos de lo que tanto peligro tiene y mayor aún lo podemos tener, mirando lo que en otras religiones passa. las quales, por ellos [les créoles], padecen muchos trabajos, y temo que nosotros daremos en lo mismo si no ay el mucho recato que es necessario en el recibo desta gente" (1).

Telle était bien la motivation profonde de Rome dans les instructions qui étaient données à Lima. En effet, on voit le général Aquaviva rappeler les règlements vieux de vingt ans édictés par son prédécesseur, le père Evrard Mercurian. Cela est très net, par exemple dans une lettre du 12 juillet 1588 adressée au provincial de Lima, le père Juan de Atienza, celui-là même dont le père Piñas avait craint, par avance, le zèle procréole (2).

(1) Rome 15 V 1589, cité par Felix Zubillaga. - Monumenta Mexicana, Rome 1954, vol. III, p. 324.

(2) Monumenta Peruana, op. cit. vol. IV p. 333.

Lorsque le P. Gonzalo de Avila fut sur le point de partir au Pérou en qualité de visiteur, le général lui signifia de ne pas accepter trop de novices nés dans le pays, en lui rappelant les résultats, paraît-il, assez peu satisfaisants de ce genre de recrues :

"... porque es recibo que de ordinario no sale bien por ser naturales no tan sólidos ni serios como es necesario para que las virtudes hechen en ellos raizes hondas..." (1).

Quelque temps plus tard, le 30 juin 1591, la première des instructions officielles données au père Gonzalo de Avila était aussi très éloquente :

"en no recibir criollos, se apriete mucho la mano..." (2)

On ne pouvait être plus clair et plus net. A peine un mois plus tôt, le 23 mai 1591, en réponse à une lettre du P. Diego de Torres, l'un des membres les plus en vue de la province de Lima, le général avait écrit d'une façon tout aussi inéquivoque :

"Importa no receber criollos, y tiene mucha razón de ponderarlo tanto, porque es cosa digna de consideración..." (3).

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, parmi le personnel recensé dans le catalogue de 1595, les créoles soient peu nombreux. C'était le résultat d'une politique délibérée. Pour une province dont la juridiction s'étendait alors sur l'ensemble des territoires de la vice-royauté, la Compagnie comptait 242 membres répartis comme suit : 33 créoles,

(1) Ibid. Vol. IV, p. 761.

(2) Ibid. Vol. IV, p. 813-814.

(3) Ibid. Vol. IV, p. 803-804.

dont 8 étudiants, 5 novices et 2 coadjuteurs, 173 Espagnols et 23 Européens non espagnols, pour la plupart sujets du roi d'Espagne (Portugais et Italiens), plus quelques Allemands et des Français. L'origine des 13 autres n'était pas indiquée. Au même moment, ne l'oublions pas, à Lima les créoles étaient majoritaires chez les Dominicains, et fort nombreux chez les Augustins et les Franciscains. Dans la Compagnie, ils ne constituaient encore que de 13 à 18 % de l'effectif total (1).

Ce n'était point là une exception parmi ses provinces d'outre-mer. En 1579, au Brésil, après les tentatives dont on a parlé, le général Mercurian avait interdit de recevoir des novices nés dans les capitaineries. En 1596, son successeur le P. Aquaviva, avait même renforcé cette interdiction en l'étendant aux Portugais installés depuis longtemps dans la colonie. A la demande de la congrégation provinciale de 1598, il devait revenir en partie sur ces décisions, mais en accompagnant son autorisation de conseils de grande prudence dont nous avons déjà vu plusieurs exemples (2).

En Nouvelle Espagne, la situation ressemblait beaucoup à celle du Pérou. De nombreuses lettres aux provinciaux, les instructions données aux visiteurs, recommandaient toutes de limiter l'entrée des créoles dans la Compagnie, de les mettre de toute façon à l'épreuve, et de ne pas hésiter à les renvoyer si leur comportement le rendait nécessaire (3).

Les informations venues de Mexico étaient du même type que

(1) Ibid. Vol. V, p. 752 sq.

(2) Cf. Serafim Leite . - História da Companhia de Jesus no Brasil, Tome II, Lisbonne, 1938, lib. IV, cap. 2, p. 432-434.

(3) Cf. Monumenta Mexicana, op. cit. vol. I, p. 26-27, 161, 187, 188, 208, vol. II, p. 12, 66, 175, 743, vol. III, p. 286, 287, 466.

celles envoyées du Pérou. Au printemps 1592, les pères Esteban Paez et Pedro de Hortigosa écrivirent sur les problèmes posés par le recrutement des créoles. Tous deux soulignèrent qu'il y avait là une question fort délicate. Le premier proposa de réduire l'âge minimum des novices mexicains, de façon à pouvoir les éduquer dès l'adolescence selon la rigueur et les principes de la Compagnie, et à contrebalancer ainsi les effets néfastes et le relâchement de l'éducation hispano-américaine. En tout état de cause, il était d'avis de restreindre leur nombre, et de ne garder que les meilleurs.

Le P. Pedro de Hortigosa était plus sévère. Dès le début de sa lettre, il disait que le recrutement local était bien trop laxiste et, jouant les Cassandra, prédisait des difficultés dans un avenir proche. Ajoutons qu'il faisait des créoles un portrait bien peu flatteur. Les jeunes Mexicains étaient, selon lui, "enclins au relâchement", "faibles et peu courageux". Donc, de sévères restrictions devaient être mises à leur recrutement. Elles existaient déjà, mais le P. Pedro regrettait que malgré les règlements en vigueur, bien des novices de moins de vingt ans continuent d'être admis dans la Compagnie (1). De fait, il semble que la rigueur manifestée à l'encontre des créoles ait été moindre en Nouvelle Espagne qu'au Pérou. En effet, dès 1585, ils étaient déjà 36 sur un effectif total de 144 personnes, soit un quart.

Aux Philippines, il apparaît qu'au tout début, plus de latitude avait été laissée aux responsables provinciaux. Quelles pouvaient en être les raisons ? Il y avait sans doute le fait qu'en 1583 le P. Alonso Sánchez avait écrit à Rome que les accusations de mollesse et d'inconstance ne pouvaient être retenues contre les créoles de l'archipel, étant donné la rudesse des conditions de vie dans cette lointaine province de l'Empire. C'est, du moins, ce que pense H. De la Costa, l'historien de la province. A notre avis, il y avait une autre raison, plus importante : l'extrême fai-

(1) 2 III 1592 et 24 V 1592 A. R. S. I. prov. mex. vol. 16 f. 54_{r-v} et 73_{r-v}.

blesse numérique de la population espagnole des îles qui limitait, de toute manière, le recrutement local.

Quoi qu'il en soit, les dernières années du XVI^e siècle marquèrent, là aussi, un certain recul et le retour à plus de rigueur. Cela ne doit pas étonner, lorsqu'on sait les rapports de la Nouvelle Espagne et de l'archipel, et si l'on se souvient que le problème créole aux Philippines n'était, à bien des égards, que le prolongement de celui du Mexique. Nous renvoyons à un chapitre précédent où nous avons produit des calculs effectués dans les catalogues triennaux de la province. Il en ressort qu'à la fin du XVI^e siècle, le recrutement des créoles philippins était nul (1).

Enfin, nous indiquerons qu'aux Indes Orientales, la Compagnie suivait la même politique. En décembre 1575, les supérieurs et les anciens des maisons de l'Inde réunis à Chorão firent preuve d'une grande prudence à l'égard des créoles de ces régions. Ceux-ci ne devaient être acceptés qu'après avoir été minutieusement choisis et mis à l'épreuve (2). Quelques années plus tard, le père Alessandro Valegnano qui visitait toutes les maisons d'Orient laissa des instructions identiques (3).

B - LES PREMIERES DIFFICULTES

Les précautions de la Compagnie, sa politique de prudence à l'égard des Hispano-péruviens ne firent pas pour autant disparaître le problème créole et ne l'empêchèrent pas de surgir là où, jusqu'alors, il ne s'était pas encore manifesté.

(1) H. de la Costa. - The Jesuits in the Philippines (1581-1768), Cambridge, Mass. 1961, en particulier p. 235-236.

(2) Cf. Joseph Wicki. - Monumenta Indica, vol. X, Rome 1968 p. 283-284.

(3) Ibid. vol. XII, p. 258-260.

A la veille du XVII^e siècle, malgré toutes les mesures prises, la Compagnie n'était guère plus à l'abri des difficultés. En octobre 1596, le général Aquaviva écrivit au provincial et au visiteur du Pérou sur la question du recrutement. La cinquième congrégation générale avait autorisé les supérieurs à recevoir des novices américains de 18 ans seulement. Toutefois, les postulants devaient faire deux demandes à un an d'intervalle avant que leur candidature soit examinée. C'était un moyen de vérifier leur persévérance. En outre, ils devaient être soumis à une probation très vigilante. Si le moindre indice laissait penser aux supérieurs qu'ils ne conviendraient pas, les novices devaient être "facilement renvoyés, sans aucune indulgence en la matière" (1). Le général Aquaviva laissa d'ailleurs à la province de Lima la possibilité de revenir à l'âge minimum de vingt ans si, à l'expérience, elle le jugeait utile.

Des voix s'élevaient, néanmoins, dans la province pour dénoncer l'accroissement constant de l'effectif créole. Le 20 juillet 1599, le général répondit au père Alonso Ruiz d'Arequipa, et se déclara tout à fait d'accord avec une des lettres où il avait déclaré que l'on ne devait en aucune façon "laisser la province entre les mains des créoles" (2). C'est sans doute dans cette perspective que le général refusa l'ouverture d'un second noviciat à Potosí. Bien qu'il ait fait valoir plusieurs raisons, en particulier d'ordre économique, une de celles qui avaient dû le décider, était, de son propre aveu, que "dans cette province, on devait recevoir très peu de gens nés dans le pays" (3).

Cette crainte de voir les créoles coloniser à terme la province de Lima apparaît alors de façon toujours plus fréquente. Dans une lettre du 28 septembre 1601, le père Cabredo, provincial du Pérou, montra "le

(1) Monumenta Peruana, op. cit. vol. VI, p. 200 et 225.

(2) Ibid. vol. VI p. 754.

(3) Ibid. vol. VI p. 777.

grand inconvénient" né des meilleurs résultats obtenus par les novices créoles dans leurs classes. En effet, alors que les Espagnols métropolitains arrivaient à peine à terminer de brèves études, les novices américains, eux, faisaient preuve de belles qualités, au point d'être les seuls à passer au niveau de la théologie scholastique :

"Los nacidos acá /.../ de ordinario pasan muchos de ellos de mediocridad, porque como tienen a toto genere buenos ingenios y se crían desde niños en los estudios, sin interrumpirlos en nada hasta que entran en la Compañía, aventájanse en las artes y en los demás estudios" (1).

A brève échéance, cette supériorité conduirait les créoles à jouer un rôle plus important que les Espagnols.

Presque au même moment, le 16 avril 1602, le recteur de Quito, le père Juan Beltrán, mit lui aussi l'accent sur le problème du recrutement créole, bien trop laxiste à son goût :

"A la continua, damos voces que no se reciban criollos, y oy recibimos más que nunca /.../ lo decimos pero no lo acemos, que nos aficionamos más a los criollos como lo muestra la obra, sin escarmentar en lo mal que con ellos nos va /.../ para obreros poca es la necesidad, que con 12 que vengan cada 6 años de Castilla nos sobrarán" (2).

La correspondance venue de la province de Lima faisait aussi état de beaucoup de critiques à l'encontre des créoles. Elles semblent d'ailleurs se multiplier dans la mesure où les Hispano-américains étaient maintenant plus nombreux dans la Compagnie.

(1) A. R. S. I. prov. per. vol. 19, f. 137-138.

(2) Ibid. f. 190-192. A la même date, en Nouvelle Espagne, le père Pedro de Morales laissait entendre, lui aussi, que la progression de l'effectif créole y était devenue fort préoccupante. México, 30 IV 1601 (A. R. S. I. prov. mex. vol. 17, f. 14).

Le 26 avril 1601, dans une longue lettre sur les problèmes de la province et les tensions qu'elle connaissait, le père Rodrigo de Cabredo analysa les raisons de pareilles difficultés. La quatrième était significative :

"La 4° es la flaqueça grande de los naturales de esta tierra nacidos en ella, y aun de los criados desde niños, que es más de la que puedo decir, y así caen y tropiegan con más facilidad metidos en ministerios, particularmente en tierra tan ocasionada como ésta" (1)

Après avoir ainsi mis en cause à la fois les créoles et les Espagnols baquianos en quelque sorte créolisés par leur éducation ou leur long séjour américain, pendant près de deux pages et demie, le provincial démontra que le seul moyen d'y remédier consistait à faire venir des pères de métropole et, en particulier, un provincial. Libre de toute amitié et de tout parti pris, il serait mieux à même de remettre les collèges dans la plus stricte observance et de restaurer la discipline. Le P. R. de Cabredo devait renouveler cette demande quelques mois plus tard.

Au même moment, le recteur du collège de Cuzco, le père Diego Alvarez de Paz présenta lui aussi une requête en ce sens. Il précisa qu'à son avis, seuls des pères venus d'Espagne pourraient restaurer les trois piliers qui avaient fait la renommée et l'efficacité de la Compagnie : son gouvernement, son savoir et son esprit. Cependant, le recteur du Cuzco reconnaissait que tout le monde dans les collèges n'était pas de son avis, loin de là. Cette dernière remarque est d'ailleurs intéressante et significative des tensions, ou, au moins, des débats que suscitait l'affluement créole. Avant de dresser un tableau éloquent des maux qui attendaient la province si elle ne suivait pas la voie par lui indiquée, le père Diego Alvarez de Paz avait une comparaison qui en dit long sur le jugement qu'il portait sur les Hispano-américains :

(1) A. R. S. I. prov. per. vol. 19, f. 110-113.

"Sería sin duda la cayda y destrucción de la Compañía en estos reynos, como lo sería de qualquier cuerpo humano si le quitasen los huesos y dexasen la carne floxa, o de qualquier república o congregación si quitasen los nobles y dexasen la gente popular, que bien puedo usar de esta comparación, pues esta carta no la an de ver los padres de esta tierra". (1)

Deux jours plus tard, depuis Lima, le père Esteban de Paz écrivit au père assistant sur les problèmes entraînés par l'attribution de certains grades et de responsabilités aux créoles. De la même façon que leur recrutement devait se faire avec la plus grande prudence, il proposait de ne leur accorder des promotions que dans les cas où les Hispano-péruviens auraient donné la preuve très particulière de leur mérite, et après les avoir attendus pendant plus longtemps qu'un père venu de métropole par exemple :

"Generalmente hablando, a estos (criollos) parece conveniente detenerlos más y no admitirlos sin más que ordinaria satisfacción porque tienen bueltas estrañas" (2).

Dans ce texte où, notons-le au passage, le mot criollo que nous avons indiqué entre parenthèses était écrit au moyen d'un chiffre secret, on reprochait encore leur inconstance aux Hispano-américains. Soumis à des critères plus exigeants à l'entrée de la Compagnie, objet d'une haute surveillance pendant leur probation, leurs promotions allaient-elles subir, elles aussi, un ralentissement discriminatoire ?

Plus que jamais, d'ailleurs, la question du recrutement créole se posait. Si les instances romaines et provinciales s'étaient toujours montrées, dans l'ensemble, assez réservées, on a vu que les exigences avaient

(1) 12 XII 1601 (Ibid. f. 145-149).

(2) Ibid. f. 153-154.

été variables, en particulier en ce qui concernait l'âge d'entrée minimum et les preuves que les candidats devaient donner de leur constance.

A la suite des lettres que nous avons citées, en 1603, des instructions précises furent données au visiteur du Pérou en ce qui concernait l'admission des créoles. Après lui avoir rappelé la politique de prudence suivie par le général E. Mercurian à la demande même de la province, on lui exposait, avec bien sûr toutes les nuances de la rhétorique, les méfaits du laxisme des dernières années :

.. "La experiencia de los malos sucesos o de poca perseverancia o de caydas o de otros inconvenientes que en ellos se an padecido aunque no deja el señor de darnos algunos obreros muy provechosos y muy fieles a la Compañía" (1).

Par conséquent, le visiteur devait, avec vigilance et promptitude, remettre de l'ordre dans le recrutement local. En particulier, on lui ordonna d'exiger maintenant que les candidats aient au moins vingt ans, toujours pour faire échec à la prétendue inconstance des créoles.

Cinq ans plus tard, à la demande du provincial du moment, le père Esteban Paez, l'âge d'admission fut de nouveau abaissé à 18 ans pour les seuls créoles (los nacidos en la tierra). Cet apparent libéralisme était cependant compensé. Ils devraient désormais faire la preuve que leur vocation était apparue depuis au moins quatre années. D'autre part, il leur faudrait savoir le quéchua (2).

Cette sorte de probation supplémentaire de quatre années avait été imposée par les instances romaines de la Compagnie. Il y avait là quelque chose de fortement discriminatoire et, à la limite, d'irréaliste.

Au Pérou, cette restriction fut ressentie comme un affront. Le provincial suivant, le père Juan Sebastián, se fit l'écho de "l'amertume et du chagrin" (amaritud y desconsuelo) des postulants et même des créoles

(1) A. R. S. I. prov. per. vol. I f. 183-184.

(2) Ibid. vol. 3 f. 110-112.

que la Compagnie avait déjà acceptés en son sein. Rome consentit à tempérer ses exigences, sans pour autant effacer toute discrimination. Pour les créoles (los nacidos en essa tierra), les quatre ans furent réduits à deux, mais les postulants nés en métropole, eux, n'attendraient qu'une seule année (1).

Un des arguments le plus souvent avancés pour justifier ces exigences et restreindre l'entrée des créoles dans les noviciats de la Compagnie était leur inconstance, nous l'avons vu.

A cause de vocations manquant, paraît-il, de profondeur, un bon nombre de novices américains quittaient la Compagnie au seuil du sacerdoce, tandis que les autorités provinciales elles-mêmes étaient souvent obligées d'exclure de leurs rangs des créoles que leur comportement avait rendus indésirables.

Si l'on en croit un mémoire de l'archevêque de Charcas, en 1620, les expulsés de la Compagnie étaient plus nombreux que ceux de tous les autres ordres réunis (2). Ce n'était d'ailleurs pas une particularité de son archidiocèse. A Lima, il y avait aussi beaucoup d'expulsos de la Compañía. Vers la fin du siècle, une partie d'entre eux avaient pris l'habitude d'entrer ensuite chez les Augustins (3).

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que tous étaient renvoyés pour indiscipline ou quittaient la Compagnie pour retrouver la vie laïque. En effet, alors que les expulsés des autres ordres ne pouvaient plus prétendre aux bénéfices du clergé séculier, ceux de la Compagnie avaient encore la possibilité de les obtenir à condition d'être prêtres. Aussi, d'après

(1) Ibid. f. 120-121.

(2) A. G. I. Charcas 135.

(3) Cf. Juan Teodoro Vázquez. - Crónica continuada de esta provincia de Nuestro Padre San Agustín del Perú (A. H. N. códices 417 B) t. I p. 101.

D. Antonio de Gaztelú, il n'était pas rare qu'à l'approche du quatrième voeu, de jeunes Jésuites demandent à partir. On les retrouvait ensuite dans le clergé diocésain, où ils étaient sûrs, grâce à leur bonne formation, d'obtenir un bénéfice intéressant qu'ils n'auraient pu avoir dans leur ancien ordre où les promotions étaient plus lentes et plus difficiles à obtenir semble-t-il (1).

Une question se pose cependant. Les défections étaient-elles le fait des seuls créoles ? Ne renvoyait-on pas aussi parfois des métropolitains ? Les calculs que nous avons pu effectuer pour diverses provinces américaines prouvent bien que la proportion des exclus était plus forte chez les créoles que chez les péninsulaires. On doit cependant à la vérité de dire qu'elle ne l'est pas d'une manière aussi nette et importante que certains témoignages européens tendaient, non sans arrière-pensée, à le faire croire.

Pour notre part, versionons au dossier les remarques suivantes. En Nouvelle Espagne, de 1573 à 1603, sur 135 novices créoles, 33 avaient quitté la Compagnie ou en avaient été exclus. Sur 140 novices espagnols, 26 avaient connu le même sort, ce qui donne respectivement des taux d'échec de 24,4 et 18,5 % (2). Bien sûr, dans les milieux métropolitains, on aurait pu arguer que le pourcentage créole aurait été beaucoup plus fort si la Compagnie n'avait pas procédé à l'entrée au filtrage qu'elle pratiquait en Nouvelle Espagne comme au Pérou (3).

Au Brésil, de 1566 à 1608, la Compagnie avait vu partir ou avait renvoyé un peu plus de 30 %, des créoles (19 sur 60) et 27 % des Portugais (37 sur 137). De 1608 à 1675, ces pourcentages étaient respectivement de 38 et 33 % (65 sur 170 et 89 sur 267). De 1676 à 1688, ils

(1) La Plata, 20 IX 1666 (A. G. I. Charcas 22).

(2) Monumenta Mexicana op. cit. vol. III, app. I, p. 525 sq.

(3) Cf. à ce sujet une lettre de F. Diego de Soria évêque de Nueva Galicia, 10 II 1604 (A. G. I. México 294).

passaient à 17 et 15 % environ (13 sur 77 et 13 sur 89). On remarquera, au passage, que l'écart entre les deux proportions tendait à s'amenuiser pour devenir presque insignifiant (1).

C - LES ECUEILS DU RECRUTEMENT EUROPEEN

Méfiant à l'égard des Espagnols nés sur le nouveau continent, et ce dès son arrivée en Amérique, soucieuse de n'admettre dans les noviciats que de jeunes créoles choisis et peu nombreux, exigeante quant à leur comportement, la Compagnie pratiquait en fait une politique visant à n'avoir dans ses rangs qu'une minorité créole facile à contrôler.

C'est dans cette perspective qu'elle en était venue, comme le rappelle le comte de Alva, à ne recevoir chaque année qu'un contingent de vocations locales fixé à l'avance et très faible, alors que les candidats américains étaient toujours plus nombreux :

"Juzgo que de más de tener esta Religión en este Reino muchos sugetos de virtud y letras, si reciviessen todos los que dessean entrar, tendríã muchos más, pero como tienen número determinado de no admitir más de ocho en cada año es preciso se quieran valer de los sugetos de España" (2).

La raison officielle de ces restrictions était d'ordre économique. En effet, par souci de ne pas surcharger les provinces dont les ressources étaient quelquefois faibles, la congrégation générale de 1646 avait décidé de limiter l'admission des novices dans tous les pays. Cependant, il est significatif que le général Caraffa ait fixé d'abord à 5 novices par an le contingent autorisé pour les provinces de Lima et de Mexico. De toute

(1) D'après Serafim Leite, História... op. cit t. II p. 436-437.

(2) Lima 12 VII 1660 (A. G. I. Lima 61).

évidence c'était insuffisant et ne se justifiait guère, bien au contraire, puisque ces deux provinces étaient sans doute parmi les plus riches de la Compagnie. Sous la pression des autorités provinciales de Lima dont les effectifs ne tardèrent pas à être insuffisants, le contingent annuel de novices fut porté à 8 puis à 10 (1).

L'argument économique avancé pour restreindre au maximum le nombre des novices créoles n'était qu'un prétexte. Les troubles suscités par les luttes du criollismo conventuel dans les autres ordres ne pouvaient qu'accroître et renforcer cette politique restrictive dont les mobiles apparaissent de façon très claire.

En 1691, après une entrevue avec le provincial de Lima, le vice-roi, le comte de la Monclova, se fit l'écho auprès du souverain de cette conversation. Il fallait envoyer dans la vice-royauté des missions de Jésuites espagnols, afin que toujours la moitié au moins des membres de la province de Lima soient nés en Europe, ce qui, nous le verrons, était loin d'être le cas en cette fin de XVII^e siècle. Cela était nécessaire, bien qu'il n'y ait^{eu} aucun risque de voir soulever un jour la question de l'alternance, puisque toutes les nominations étaient du seul ressort du général (2). Sur cette même question, il convient de lire aussi ce qu'écrivit l'archevêque D. Melchor de Liñán y Cisneros, pour comprendre dans quel contexte anticréole les autorités espagnoles de la colonie concevaient la politique que devait mener la Compagnie en ce domaine (3).

Les conséquences de cette politique de recrutement apparurent bien vite. Pour combler les rangs que les créoles auraient pu occuper, les

(1) Cf. Rubén Vargas Ugarte . - Historia de la Compañía ... op. cit. t. II p. 436-437.

(2) Lima, 13 III 1691 (A. G. I. Lima 336).

(3) Cf. Memorias de los virreyes que han gobernado en el Perú durante el tiempo del coloniaje español op. cit. t. I p. 271.

Jésuites durent faire appel aux missions venues d'Europe, et de façon plus systématique et constante que les autres ordres. Cet effort n'allait pas tarder à créer de nombreux problèmes.

D'abord, les frais occasionnés par la venue des pères et des frères européens soulevaient, là aussi, un certain nombre de difficultés au niveau de l'Etat espagnol et à celui des provinces américaines. Ces dernières ne considéraient pas toujours avec plaisir les sacrifices financiers qui leur étaient ainsi imposés.

En 1672, les autorités supérieures de la Compagnie eurent l'idée de les faire contribuer de façon plus importante encore, non plus seulement aux frais du voyage, mais à ceux de la formation des missionnaires qu'on leur enverrait, soit 600 pesos pour les six années d'étude de chacun d'eux (1). Les candidats seraient rassemblés dans un séminaire spécial à Séville ou à Salamanque. Inutile de dire que lors de la congrégation provinciale de Lima en 1674, les participants furent contre ce projet.

La seconde difficulté soulevée par ces incessantes missions était celle de leur recrutement. En effet, très vite, les provinces espagnoles ne suffirent plus à couvrir les demandes importantes et répétées des nombreuses provinces de l'empire américain (2). Dès le généralat du père E. Mercurian, un Belge, la Compagnie avait commencé à introduire des Italiens dans les expéditions en direction de l'Amérique comme elle le faisait déjà pour celles d'Orient.

Cela n'était pas allé sans problèmes. Dès les années 1584-1585, le consultant de la maison de Lima, le père Esteban de Avila, signala que la meilleure entente ne régnait pas toujours entre Espagnols et Italiens (3).

(1) Arbitrio du 12 V 1672 (A. P. T. 131 bis, f. 121-182).

(2) Cela apparaît dès la fin du XVI^e siècle. Cf., à ce sujet, une lettre du général à la province du Pérou, oct. 1596. Monumenta Peruana op. cit. vol. VI p. 190-191. Il écrivait en particulier : "las Provincias de España si enten gravemente que les saquen tantos sugetos, pudiendo ellas recibir y sustentar tan pocos". Leur recrutement était alors de 10 personnes par an et par province.

(3) Cf. Rubén Vargas Ugarte . - Historia de la Compañía... op. cit. t. I p. 358.

L'envoi de ces derniers en Amérique était d'ailleurs très controversé. Pour les uns, comme l'archevêque de Santa Fe, il était très bénéfique (1). Pour les autres, au contraire, les Italiens venaient chercher des honneurs et des promotions rapides aux dépens des Espagnols. En 1609, après que le Conseil en eut délibéré, le roi alla jusqu'à interdire aux Jésuites^{italiens}/de partir dans les missions destinées à l'Amérique. Cette animosité envers les Italiens devait durer longtemps encore. Dans un mémoire du 2 juin 1639 rédigé au collège de San Pablo à Lima, le père Alonso Mess^{ra} Venegas, procureur de la province, demanda au roi de faire appliquer les lois qui empêchaient la venue des Jésuites originaires d'Italie. Il faisait allusion à un informe de l'inquisiteur D. Juan de Mañozca à ce sujet (2).

Il faut dire qu'entre temps, la congrégation générale de 1616 avait décidé d'internationaliser ses missions ce qui, bien sûr, n'avait pas été du goût de la monarchie espagnole soucieuse de contrôler de façon stricte l'Eglise américaine.

Dès cette année là, un procureur du Pérou, le père Vázquez, avait obtenu l'accord du Conseil pour une mission de 30 membres pour la plupart étrangers, mais, par mesure de précaution, il avait contrefait les noms en les hispanisant. Dénoncé au roi, il avait dû aller plaider sa cause à la cour et finit par se voir donner l'autorisation de départ, autorisation dont il était bien précisé qu'elle ne saurait en aucun cas faire jurisprudence à l'avenir (3).

Une trentaine d'années plus tard, après la congrégation générale de 1645 où le problème fut de nouveau posé, un ordre formel du Conseil interdit désormais le passage à tout Jésuite étranger.

(1) "... porque tienen más facilidad que los españoles en aprender lenguas de indios" Santa Fe, 17 VIII 1606 (A. G. I. Santa Fe 226).

(2) A. P. T. 160.

(3) A. G. I. Indiferente general 2870, lib. 4, f. 254-256.

La situation extérieure de l'Espagne ne manqua pas, sans doute, d'influer sur cette décision. Elle fut d'ailleurs renouvelée dix ans plus tard, le 6 mars 1655 (1). Lorsque des missions étaient en partance pour l'Amérique, les fonctionnaires royaux de Séville et de Cadix étaient chargés de vérifier la nationalité de chaque Jésuite et de retenir en Europe ceux qui n'étaient pas espagnols (2). Cependant, en raison des difficultés sans cesse croissantes rencontrées par la couronne, et à la suite d'une campagne active menée par le provincial de la province de Tolède, le père Felipe de Osa, et le vicaire général, le père J. P. de Oliva, en faveur de l'internationalisation des missions de la Compagnie, le Conseil finit par accepter d'assouplir sa position.

Une cédule du 10 décembre 1664 précisa que désormais un quart des missions pourrait être constitué par des Jésuites non espagnols, mais vassaux du roi d'Espagne ou des états héréditaires de la maison d'Autriche. Il leur fallait, de plus, avoir passé une année dans la province de Tolède pour se familiariser avec le castillan.

Dix ans plus tard, la Compagnie ayant demandé que l'envoi des Jésuites étrangers en Amérique soit "libre de toute limitation et de toute restriction", la couronne refusa une fois encore. Cependant, eu égard à certains arguments développés à cette occasion par le P. Sebastián Izquierdo dans un mémoire au procureur général de la Compagnie, le roi d'Espagne et ses conseillers acceptèrent de faire une concession. Ils portèrent à un tiers la proportion maximale d'étrangers dans chaque mission, et supprimèrent, peut-être par mesure d'économie, l'année obligatoire de résidence dans la province de Tolède (3).

(1) A. G. I. Indiferente general 2871, lib. 9, f. 29_v - 30_r.

(2) Ibid., lib. 9 f. 38 _{r-v}.

(3) Pour le texte de ces R. C., cf. Lázaro Aspurz, La aportación extranjera a las misiones españolas de Patronato Regio, Madrid, 1946 p. 236-237. Pour la campagne qui accompagna ces décisions, cf. le mémoire du P. S. Izquierdo (A. P. T. 41 où il existe sous deux formes un peu différentes, doc. 2 et 6) et (B. A. H. col. Jesuitas t. CCXIII), ainsi que les pages consacrées à cette question par Diego de Avendaño. - Thesaurus Indicus, t. I, lib. I, cap. IV • Sur le problème des missionnaires étrangers, cf. aussi R. Vargas Ugarte, Historia de la Compañía... op. cit. t. 2, p. 193-208.

Dans son mémoire, le P. Sebastián Izquierdo avait montré en effet de façon mathématique, l'impossibilité pour les provinces d'Espagne de faire face à leurs obligations missionnaires. Elles ne comptaient que 2040 Jésuites, alors qu'ils étaient 2900 en Italie, et plus de 6500 dans les provinces de langue allemande.

A partir de ce moment, les nationalités les plus diverses se retrouvèrent dans les missions de la Compagnie. Sur les 45 Jésuites conduits vers Bogotá et Quito en 1693 par le père Calderón, 16 étaient étrangers, pour la plupart Italiens (10) ou Autrichiens (5). On pourra d'ailleurs suivre la progression des éléments étrangers dans ces missions grâce aux listes publiées par le père Pablo Pastells, et où sont répertoriés tous les Jésuites partis pour la vice-royauté (1).

Il est à noter que vers la fin du siècle, les difficultés de recrutement se faisant plus grandes, il ne fut pas rare de voir des expéditions qui se trouvèrent dans l'impossibilité de réunir le nombre de missionnaires espagnols autorisé. Ainsi, en 1699, le père Viñas ne put rassembler que 34 des 45 pères prévus. Ils se répartissaient de la manière suivante: 21 Espagnols, 10 Italiens et 3 Flamands, soit plus de la moitié d'étrangers, ce qui prouve bien que la déficience se situait au niveau du recrutement espagnol (2). Les missions en direction de Nuevo Reino connurent des problèmes identiques. Celle de 1688 ne réunit que 18 membres au lieu de 46, celle de 1693, 45, alors que le Conseil avait donné son accord pour 60. En 1702, le père Juan Martínez de Ripalda dut se contenter de 28 missionnaires à la place des 43 annoncés. Il lui fallut attendre deux ans pour compléter son expédition après bien des difficultés (3).

(1) Pablo Pastells . - Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay... Madrid, 1912-1949, en particulier tomes IV et V.

(2) A. G. I. Chile 66.

(3) (A. G. I. Santa Fe 402 et A. P. T. 595 bis). Dans un premier temps, les provinces d'Aragon, de Tolède et d'Andalousie n'avaient pu lui donner que 2 missionnaires chacune...

On imagine sans peine les réactions des créoles qui, dans leur propre pays, voyaient donc leur accès à la Compagnie en fait limité ou même rendu impossible au profit d'étrangers qui n'étaient même pas vassaux du roi d'Espagne, et dont le nombre était insuffisant puisque, nous venons de le voir, les missions avaient du mal à approcher du total autorisé. Dès 1619, le général Mucio Vitelleschi n'avait-il pas indiqué au provincial du Pérou, le père Diego Alvarez de Paz, que, de toute façon, le manque de vocations dans les provinces européennes rendait inéluctable, à terme, le recrutement américain (1)

De plus, alors que le nombre des créoles était limité au nom de la défense de la qualité, il semble que celle des missionnaires venus d'Europe n'était pas toujours au dessus de tout reproche.

Les voix les plus autorisées de la vice-royauté l'affirmèrent à plusieurs reprises.

Ainsi, à propos d'une demande de mission présentée par le père Cristobal de Ovando, le marquis de Montesclaros écrivit que ces Jésuites devraient être, cette fois, plus mûrs que ceux des expéditions précédentes et d'une qualité reconnue (de conocida aprobación). Il ajouta que, dans le passé, certains missionnaires de la Compagnie avaient reçu l'habit sur le vu de leur seul désir d'aller en Amérique, et non point en raison de la force de leur vocation ou de leurs aptitudes au dur labeur qui les y attendait (2).

(1) Cette lettre est citée par José Jouanen . - Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito (1570-1774), Quito 1941-1943 t. I p. 18. Cf. aussi une lettre du même général Vitelleschi en date du 30 X 1637 in Documentos jesuíticos relativos a la Compañía de Jesús en Venezuela (ed. José del Rey) Caracas, 1966 p. XXXIII.

(2) Lima, 22 IV 1613 (A. G. I. Lima 36 et B. P. R. 546). Déjà, en octobre 1596, le général avait reconnu dans une lettre à la province de Lima que les provinces d'Espagne donnaient pour les Indes "los que no quieren para sus propias provincias" Monumenta Peruana op. cit. vol. VI p. 190-191.

En 1660, un autre vice-roi, le comte de Alba, disait de la même façon à l'occasion du départ du P. Juan de Rivadeneira chargé de ramener un contingent de missionnaires pour la province de Lima:

"En otras ocassiones han traido sugetos de poca edad y no hechos que, con lo vicioso de la tierra, mudan costumbres y dan ocassión a que les hechen de su Religión" (1)

Il y avait un autre sujet d'amertume pour les Jésuites créoles. Ils se plaignaient, comme leurs compatriotes des autres communautés, de ce que ces missionnaires venus à grands frais, recrutés avec des difficultés toujours plus grandes, ne soient pas vraiment affectés aux misiones vivas des régions reculées, alors que l'argument avancé pour justifier leur venue était précisément la prétendue inaptitude des Américains à ces besognes.

Comme on pouvait s'y attendre, les pères créoles soulignaient la duplicité de cette argumentation. Ce qui est plus révélateur, peut-être, c'est de voir le provincial d'une province d'Espagne répondre au général que, parmi ses subordonnés, il y avait certes des candidats au départ pour le Pérou, mais, sachant bien qu'^{ne}on/les emploierait pas à l'évangélisation, ils préféreraient rester en Europe :

"Ay desseosos de ir allá, pero que comúnmente excluyen a essa provincia y otras porque saben que no se trata en ella de emprender conversiones de gentiles y que los otros ministerios los pueden exercitar en su Provincia como en las Indias o Perú" (2).

L'amertume créole apparaît de façon très nette dans la longue lettre du père Joseph Rodríguez, de Quito, auquel nous avons déjà fait

(1) Lima, 12 VII 1660 (A. C. I. Lima 61)

(2) Père J. P. Oliva, Rome, 20 IV 1675 (A. P. T. 131 bis).

allusion, et dont plusieurs passages devaient être repris dans la cédule du 14 février 1676 qui faisait obligation d'employer les missionnaires européens à un véritable travail d'évangélisation.

Le père Joseph Rodríguez plaça d'ailleurs délibérément le problème dans la perspective des rivalités entre créoles et Espagnols. Après avoir souligné les insuffisances des métropolitains ainsi recrutés, et écrit, en particulier, que les responsables espagnols ne laissaient partir que les pères et les frères "jugés inutiles ou aux aptitudes limitées", le P. Joseph Rodríguez écrivit :

" /maltratan/ en quanto pueden a los de acá y esto ellos mismos lo dizen que los Procuradores para moverlos a que vengan a Indias los combidan con los dichos puestos, diciendo que los criollos no son para gobierno y que siendo ellos superiores tendrán mano para socorrer a los parientes que dejan en España, como se a visto dejar las casas en donde son superiores destruydas y empeñadas por embiar el dicho socorro, y como vienen embiados de la codicia y ambición no se mira en ellos espíritu de misioneros, antes bien, luego que desembarcan en Indias, unos presumen Maestros y otros Retores y sino les conzeden luego algdn honor en esto, se quejan de los Procuradores que los traen diciendo que los engañaron" (1).

Il est à noter que la cédule du 12 mars 1674 autorisant la Compagnie à envoyer en Amérique au plus un tiers de Jésuites étrangers dans ses missions, avait fait obligation d'employer les missionnaires à un travail d'évangélisation.

Les instances de l'ordre ne tardèrent pas à réagir. Dans sa réponse à plusieurs cédules du même genre, en octobre 1676, le procureur général pour les provinces d'Amérique, le P. Alonso Pantoja, refusa de se lier les mains. On estimait à Rome que la Compagnie devait continuer, comme par le passé, d'être seule juge de l'affectation de chacun. De plus, n'avait-on pas remarqué, toujours selon le père Alonso Pantoja, que les meil-

(1) 28 V 1672 (A. G. I. Lima 334).

leures provinces, les plus efficaces et les mieux disciplinées, étaient celles où les Jésuites venus d'Espagne occupaient les postes de direction ? On ne peut être plus clair sur le sens de la politique missionnaire de la Compagnie à cet égard (1).

Par la suite, l'ordre royal, plusieurs fois renouvelé, trouva toujours chez les Jésuites une réponse obstinément négative. En 1699, ils intervinrent pour que ne leur soit pas applicable la cédula du 25 décembre 1694 suscitée à l'origine par la mission augustine de fray Francisco Romero à destination de la Nouvelle Grenade, mais élargie bientôt à tous les ordres. Alerté par le père Antonio Jaramillo, procureur général des provinces indiennes, le préposé général demanda que cette réglementation ne soit pas étendue aux Jésuites toujours choisis, selon lui, en fonction de leurs seules aptitudes et de leurs mérites, sans que le pays d'origine entre jamais en ligne de compte (2).

La question revint à l'ordre du jour un peu plus tard, à l'occasion des difficultés rencontrées par le procureur de la province de Nouvelle Grenade le P. Juan Martínez de Ripalda dont on a déjà parlé. Le 10 février 1701, le fiscal du Conseil des Indes fit parvenir au général de la Compagnie une lettre lui précisant qu'aucun missionnaire ne pouvait être employé dans les collèges, les chaires ou à des postes de direction.

Dans leur réponse, les autorités jésuites insistèrent sur le fait que pour elle jamais aucune différence n'avait été faite entre Européens et Américains. Elles terminèrent en démontrant que les mesures envisagées par les Conseillers étaient non seulement contraires à l'esprit de la Compagnie, mais qu'elles ne pouvaient manquer de susciter ou d'envenimer les tensions entre métropolitains et créoles :

(1) Ibid.

(2) II X 1699 (A. G. I. Chile 66).

"... Finalmente ¿ qué mayor novedad para la Compañía que encargando tantas veces sus constituciones no aya entre sus hijos parciales ni nacionales afectos, se aya de poner la provincia del Perú en un estado donde nada resplandezca más que la nacionalidad misma ? Si se trata de magisterios, solos Peruanos han de ser maestros, porque /los otros/ passaron por misioneros, /si se trata de gobiernos, Peruanos solos han de mandar por la razón misma. Pues si se fingiera al caso que en la dicha provincia del Perú, alguno o algunos por parcialidad nacional tuviessen tal pretensión contra los misioneros europeos, qué más les pudiera dar la ficción que lo que ahora les ofrece en realidad ? ¿ Qué mayor fomento para la desunión Religiosa, para la vanidad y propia satisfacción, para el desprecio de sus hermanos y para una continuada ambición, que assentar desde luego con firmeza y seguridad que el premio, el lustre y el alivio, es herencia destinada a solos los del Perú ? Era necesario un grueso volumen para ponderar los daños públicos y particulares que avía de acarrear esta novedad de la Compañía" (1).

Tout cela, on s'en doute, ne pouvait manquer d'être, comme dans les autres communautés, un germe ou une raison supplémentaire de mécontentement. Nous l'avons bien senti dans le mémoire du père Joseph Rodríguez. Une preuve plus éclatante encore nous en est fournie par une longue lettre du 1er juin 1640 fort révélatrice. Elle est due au P. Francisco de Contreras, un créole de La Paz, riche d'une longue expérience,

(1) (A. P. T. 41, f. 22_v-23_r, n° 189). Parmi les documents produits par le P. J. Martínez de Ripalda pour justifier sa requête, figurait une lettre très significative du président de la real audiencia de Santa Fe Don Gil de Cabrera. Il écrivait au sujet de la province : "Reconozco necessita de ser reclutada de sugetos de esos Reynos más que otras, por la poca aplicación que los naturales tienen a professar su santo instituto, respecto de no practicarse en ella (la Compañie) las graduaciones que en las demás donde, según su orden, gozan los sugetos de diferentes conveniencias : A que se añade no tener elección en nada por venir de Roma señalado desde el provincial hasta el Rector y ocupaciones del más tenue colegio y siempre en sugetos de canas y letras, y la circunstancia de no ser a cargo de la Compañía la multiplicidad de curatos que poseen las otras Religiones, no es el menos principal motivo de inclinarse la naturaleza de el País e inclinarlos también sus padres a las otras religiones, por la próxima esperanza de verlos curas doctriñeros luego que se ordenan de sacerdotes, lo qual no sucede en la Compañía" 8 II 1691 (ibid., 591 bis).

puisqu'il appartenait à la Compagnie depuis quelque quarante huit ans. Le général Mucio Vitelleschi s'étant donné d'une de ses missives où il demandait de ne plus faire venir de missionnaires espagnols, le père F. de Contreras développa son argumentation, avec une prudence et une déférence non exemptes de fermeté :

"Yo, Padre nuestro, ha cuarenta y cinco años que entré en esta Provincia y puedo decir con gran verdad me amaneció el uso de la razón en brazos de la Compañía y he vivido en este Colegio (de San Pablo) lo más y mejor de mi vida y aunque no me ha dado Dios el caudal que a otros, con el pequeño mío he deseado servir a mi religión, aviendo heredado el grandísimo amor que le tengo desde las mantillas, por aver sido mis padres grandísimos devotos della y aver criado todos sus hijos con esta leche y amor...

No me pasa por el pensamiento negar que los de Europa que han venido a esta Provincia han sido la luz desta religión ; los que entablaron el buen crédito que gozamos, los Padres del espíritu y letras de que está arreada la Provincia. Sería desconocido a la luz quien no lo viese. Lo que digo a Vuestra Paternidad y dije entonces, es que no ha menester esta Provincia de sujetos de espíritu, letras y talentos comunes, que de éstos acá sobran y, siendo así que la necesidad temporal crece y la Provincia abunda de sujetos, no es bien que escatimándose acá recibir gente a título de esta necesidad, vengan de otras Provincias hombres del mismo y quizás de menos porte que los que acá pudieran recibirse, pues milita la razón de no cargar de gente y aprieta el escrúpulo de aver de traer gente de Europa a costa del Rey. Vuestra Paternidad será testigo de esta verdad. ¿ Cuántos sabe Vuestra Paternidad que no han dado la cuenta que dieron los primeros, después de aver venido de esas partes, a título de darse a indios ? ¿ Cuántos están pidiendo la vuelta a sus Provincias, retrocediendo de la altísima vocación que ellos dixeron tenían cuando vinieron a esta tierra ? Las Provincias de Europa no quieren deshacerse de sujetos echos ni aun comúnmente de los que prometen buenas esperanzas, y no les falta razón. Muchas veces viene gente mucha y es menester hacerla acá y ni son más celosos que los de esta tierra, y he visto yo hacer cargo a algún Procurador de porqué nos traía gente deste porte, y responder que no avía podido más, porque las Provincias de España no daban lo que avían de menester sino lo que les servía de descarte. Vuestra Paternidad se sirva de imbiar gente del porte de los primeros y sea el Seminario desta Provincia Europa, que muy bien

le estará. Ojalá fuera así que la Provincia se hallara con Padres a quien venerar y no con mozos que criar. No niego ni puedo negar que han venido algunas personas estos años de buenos talentos y religión, con quien nos avemos honrado, pero éstos son poquísimos. Muchos otros, de los muy moderados de acá, trabajosos otros y algunos trabajosísimos. Estos, Padre nuestro, hacen número y carga y son sin provecho y no es bien que la aya, sin poderlos sustentar la Provincia. Yo, ya estoy para dar cuenta a Dios que soy viejo y cargado de achaques y mañana me moriré. Veo mucho y he conocido los sujetos que de 48 años han venido y veo con mi cortedad que degenera cada día lo que viene y no poco de lo que solía venir. Vengan sujetos que puedan ser columnas a este edificio y vengan muy enorabuena y abrámosles el corazón para recibirlos y venerarlos y aprender dellos el espíritu de la Compañía, que como más cercanos a la fuente donde está la cabeza, beben; mas cargar de novicios, recibir gente por la navegación, traer quando mucho estudiantes que no tienen experiencia de las cosas de nuestra religión, no se consigue el fin, y lo que vemos es que muchos dellos apetecen otros puestos que indios y si se dan a su ministerio no se dan con aquellos alientos que otros ni con aquel tesón que los que venían de Europa y movidos de Dios. Vemos algunos tentados, deseosos de socorrer los deudos que dexan en Europa, otros que faltan a la vocación, juntando dineros y que no parece sino que les sirvió de pasaje para venir a esta tierra el ser de la Compañía, y como se ven estas lástimas y otras, no es mucho que pues acá, con prudencia religiosa no quieren recibir sujetos, que quien tiene celo y amor a su religión pida no se traigan de donde no han de excusar gastos, no aviendo de donde hacerlos..." (1)

Nous avons là, à notre sens, une des plus belles pages du criolismo péruvien. Sans l'acrimonie ni les exagérations qui déforment souvent les textes de ce genre, nous trouvons exposé un des aspects les plus importants des revendications créoles. C'est pourquoi, bien que cette lettre ait

(1) Lima I VI 1640 A. R. S. I. Fondo Gesuitico 1488 (IV) lettre 24. Cette lettre a été publiée par R. Vargas Ugarte. - Historia de la Compañía... op. cit. t. II, p. 103-104.

déjà été publiée, nous avons cru devoir la reproduire ici en entier.

D - LES CRISES INTERNES

La correspondance du père Francisco de Contreras, les sous-entendus de la politique missionnaire sont-ils révélateurs d'un malaise latent dans la Compagnie entre les créoles et les pères venus d'Espagne ? On peut sans crainte répondre par l'affirmative. En effet, la Compagnie avait beau proclamer qu'elle ne faisait aucune différence autre que celles fondées sur le mérite, sa politique n'avait pu empêcher le ressentiment américain de se faire jour, ni les pères venus du vieux continent de participer des préjugés anticréoles.

A plusieurs reprises, les plus hautes instances de la Compagnie avaient insisté pour que les créoles ne soient victimes d'aucune discrimination. Dans une lettre au provincial du Pérou, le père Diego Alvarez de Paz, le général Mucio Vitelleschi avait ordonné d'éliminer de façon radicale du vocabulaire le terme criollo, ce qui, soit dit en passant, prouve une fois de plus que ce mot était utilisé par les Européens et ressenti par les Américains presque comme une insulte. Le général recommanda de graves sanctions pour tous ceux qui l'employeraient avec quelque intention que ce soit (ya sea por baldón, ya en cualquier otro sentido) :

"Quítese asimismo y bórrese cuanto antes este nombre de los libros del archivo y de todas las ordenaciones en que se habla de los nacidos en América, haciendo distinción entre ellos y los que son oriundos de Europa, en lo que se refiere a la admisión, formación y ocupaciones, de suerte que se destierre todo lo que indique diferencia entre unos y otros, y mucho más todo lo que puede significar desestima de los nacidos allá. En ninguna manera se atienda para la posición de cargo y oficio en si uno ha nacido aquí o allá, bastando ser todos hijos de una misma

madre la Compañía y haber sido alimentados con la misma leche" (1).

Des ordres de ce type devaient être renouvelés, par exemple au père Ayerbe provincial de Santa Fe. Le 15 janvier 1625, le général lui fit savoir :

"No consienta Vuestra Paternidad que a los nuestros que an nacido en esa tierra, los llamen criollos y a otros estrangeros que esto cntibia entre los nuestros la charidad y puede ser causa de otros daños" (2)

Cela ne pouvait être efficace que si la politique effective de la Compagnie avait correspondu de manière très exacte aux intentions proclamées, et si, d'autre part, les membres des provinces avaient eu la possibilité ou la volonté de rester en dehors des animosités nationales dont l'importance ne cesse de grandir au cours du XVII^e siècle.

Sur le premier point, nous avons pu constater une distorsion très nette entre les principes et la réalité. Cela était vrai à la fin du XVI^e siècle et durant les premières années du XVII^e, mais nous allons voir que, en réalité, les discriminations n'allaient pas cesser, même à l'époque où les principes d'égalité étaient proclamés avec l'éclat que l'on a dit.

De ce point de vue, on peut citer un texte assez curieux, une

(1) A. R. S. I. prov. per. vol. I (A) f. 169-170. Une lettre identique se trouve in A. R. S. I. prov. per. vol. 2 (I) f. 31_v. Déjà en janvier 1579, dans les instructions données au P. Plaza visiteur de Nouvelle Espagne, le général de l'époque avait précisé : "No se permita que los nuestros sean llamados criollos, mas se tenga la buena estimación que se deve entre religiosos" Monumenta Mexicana op. cit. vol. I p. 420.

(2) Cf. J. M. Pacheco . - Los Jesuitas en Colombia, Bogota, 1959, t. I p. 489.

lettre du général au provincial du Pérou en 1617. D'abord, le général y recommandait l'égalité entre créoles et Espagnols :

"En no hazerse diferencia en el trato comū y ordinario de los europeos y de emplear en gobierno y otras cosas a los criollos que tuvieren partes para ello, somos del mismo parecer de Vuestra Paternidad y se hará con el favor de Dios" (1)

Puis le père Mucio Vitelleschi ajoutait :

"Lo de pedir que se abroguē las instrucciones del recibo echas cō tanta esperiencia y consultas que sobre ello tuvo la buena memoria de nuestro Padre Claudio, ha parecido algo duro y causado acá novedad, y assí lo que parece es que se deven guardar mientras no se avisare otra cosa en contrario, y desseo que Vuestra Paternidad vaya cō tanto en recibir, no alargando la mano en el número".

Donc, aussitôt après avoir proclamé l'égalité des Américains et des Européens, le général insistait pour que les restrictions imposées au recrutement des premiers soient maintenues. Il y avait là une logique pour le moins discutable.

L'année suivante, le général écrivit au père Alonso Messía de Lima sur le problème de l'admission des créoles. Il lui rappela "la modération" nécessaire et ajouta une phrase qui ne laisse pas de poser problème :

"porque cerrarles del todo la puerta /aux créoles/ ny se deve ny se puede sin recelo de mucha nota y ruido" (2).

(1) A. R. S. I. prov. per. vol. 2 (I) f. 397_{r-v}.

(2) Ibid. f. 409_r.

Certains, dans la Compagnie, auraient-ils préféré, ou suggéré, de n'accepter aucun Hispano-américain ?

En 1619, le général eut l'occasion de préciser au provincial de Lima les raisons profondes de "la modération" exigée dans le recrutement créole. Il n'était plus question des prétendues déficiences des Hispano-américains, mais bel et bien du danger qu'ils représentaient en puissance dans la perspective de la montée des revendications créoles :

"Con esta ocasiõ tengo por conveniente y necessario advertir y encargar (como apretadamente encargo) a Vuestra Paternidad que vaya con mucho tiento y delecto en el recibo, guardándose lo ordenado de nuestro Padre Claudio de pfa memoria, sin dar lugar a otra cosa, sopena que, de faltarse en ello, se pueden temer (andando el tiempo) los inconvenientes que Vuestra Paternidad sabe experimentan otras religiones de menos unión o, por dezirlo más claro, de manifestas parcialidades, y como éstas deven estar muy lexos de los verdaderos hijos de la Compañía, no veo medio más appósito para no vernos en semejantes monstruosidades, que la prevención en no recibir tantos, atanjándose el mal en sus principios y escarmentando (como se suele dezir) en cabeça agena, y crea Vuestra Paternidad que esse negocio me tiene con mayor cuidado de lo que podría encarecer..." (1).

Par la suite, en 1631, en 1633, le général rappela encore à l'ordre les responsables de la Compagnie à Lima, en leur reprochant d'avoir reçu beaucoup trop de créoles (2). Cependant, en 1636, de nouveau il fut bien indiqué au provincial qu'il ne devrait faire aucune différence entre les pères et les frères des deux origines :

"Con el maior affecto que puedo, encargo a Vuestra Reverencia procure con toda solitud la unión y fraterna caridad entre unos y otros, que no se oyga nombre de europeos ni de nacidos en esos reynos, sino que todos se traten y se amen como hijos de una

(1) Ibid. f. 17_r.

(2) Ibid. vol. 2 (II) f. 287 et 308.

misma madre, premiando a cada uno como su virtud y talentos merecen sin atender a que sea de aquí o de allí" (1).

Ce qui était vrai pour la province de Lima l'était aussi pour les autres.

En 1625, on l'a vu, le général avait demandé au provincial de Nouvelle Grenade, le père Ayerbe de veiller à ce qu'aucune différence ne soit faite entre Espagnols et créoles. Pourtant, en 1617, parmi le catalogue des maux à éviter dans la province, le général plaça en première position le recrutement trop laxiste des créoles (2). En 1618, il lui rappela les exigences que l'on était en droit d'avoir à l'égard des postulants créoles (3). Par la suite, comme à Lima, les provinciaux eurent leur attention attirée encore bien des fois sur cette question. En 1634, le général proposa même de recevoir "le moins possible" de créoles :

"Buen dictamen es recibir los menos que se pudiere de los nacidos en esa tierra, que generalmente no son tan apropiados para la religión como otros..." (4).

L'année suivante, il revint sur cette question plus en détail :

"Buen dictamen es recibir pocos o con delecto y el probar más de lo ordinario que se usa por acá a los que entran en esos reynos, nacidos en ellos, lo tengo por acertado no tanto que absolutamente los desta tierra o de aquella no sean admitidos, todas las proporciones generalmente en esta materia son falibles. Lo cierto es que ni todos los de un Reyno son para religiosos, ni

(1) Ibid. f. 434.

(2) A. R. S. I. prov. nov. regn. et quit. vol. I-2 f. 52_r.

(3) Ibid. f. 60_v.

(4) Ibid. f. 140_v.

menos para la Compañía, ni todos es justo que sean excluidos ; de los nacidos en Indias, goçan sus provincias muy buenos sugetos y ésa los tiene muy calificados. Lo que importa, es examinar muy despacio sus naturales y vocaciones junto con su modo de proceder y inclinaciones y que aya la larga experiencia de esto" (1).

Le filtrage tout particulier des vocations créoles (el probar más de lo ordinario que se usa por acá) était-il suffisant pour empêcher l'apparition des problèmes internes que l'on redoutait tant dans les milieux romains de l'ordre ?

Certes, en raison de l'absence d'élections capitulaires périodiques, étant donné aussi la politique suivie par la Compagnie dans son recrutement américain et la discipline qu'elle s'efforça de maintenir toujours dans ses rangs, elle n'a pas connu les déchirements profonds, les affrontements spectaculaires dont souffrirent toutes les autres communautés américaines, et pourtant ... Il n'est pas de province qui n'ait connu des problèmes à ce sujet.

Dès la fin de l'année 1620, le général Vitelleschi écrivit au provincial du Pérou une longue lettre consacrée pour l'essentiel à cette question :

"Una de las cosas que más cuydado me da y más a la continua aflige mi corazón en esta carga que el señor a sido servido poner sobre mis flacos hombros, es la desunión que veo se va fomentando y creciendo cada día más assí en essa provynçia como en otras de las Indias, entre los nacidos en essas partes y los que van de Europa, cosa tan agena de nuestro instituto y del espíritu de Nuestro Santo Padre Ignacio, qual lo muestran las primeras palabras del summario de las constituciones. Veo que por los superiores passados y presentes, se han procurado poner, y de hecho se han puesto, los remedios que se an juzgado convenientes y hasta aora todos parece que an sido en vano y lo que más cuydado me da, es que aun a los mismos Padres

(1) Ibid f. 152_v-153_r.

ancianos y experimentados de Europa, después de aver comunicado mucho con los nacidos allá, los veo muy encontrados en pareceres, sintiendo unos de una manera y otros de otra, unos que se use de unos remedios, otros de los contrarios. (1)

A son avis, il y avait trois moyens pour venir à bout de cette désunion. D'abord, veiller à ce que les relations entre tous les membres de la Compagnie obéissent bien aux règles de fraternité et de discipline qu'elle avait édictées. Ensuite, respecter une égalité absolue entre tous, quelle que soit leur origine. Enfin, utiliser les vocations locales, puisqu'il était devenu évident que les provinces d'Europe ne pouvaient plus faire face aux besoins missionnaires qu'impliquaient les limitations imposées au recrutement créole. Ce dernier point était d'ailleurs indiqué, comme à regret, et l'on a vu quelle devait être par la suite la politique suivie en ce domaine par la Compagnie.

Ces mesures devinrent-elles effectives ? Nous l'ignorons, mais toujours est-il que quelques années plus tard, le provincial du Pérou écrivit au général pour lui faire part des "plaintes" formulées par les religieux du pays de ceux à l'encontre venus d'Espagne (2).

En 1634, le général interrogea le provincial de Lima sur les "petits groupes" (vandillos) de créoles qui se réunissaient au collège de San Pablo et "donnaient le mauvais exemple". Si l'information était vraie, ordre lui était donné d'y mettre fin sur le champ (3).

De fait, il n'est pas douteux que le criollismo ait bien pénétré dans les collèges de la Compagnie. Nous n'en voulons pour preuve que la lettre du père Contreras déjà citée. Trois ans plus tard, un vieux père espagnol n'écrivit-il pas à propos de ce dernier :

(1) 30 IX 1620 (A. R. S. I. prov. per. vol. I (a) f. 169-170).

(2) A. R. S. I. prov. per. vol. 2 (I) f. 126_r.

(3) A. R. S. I. prov. per. vol. 2 (II) f. 349_v.

"... es el capitán y caudillo de los de acá, y los banderiza de manera que parecemos aquí, los de acá y los de España, moros y cristianos que perpetuamente andamos peleando y diciéndolo mal de otros..." (1)

Nous ajouterons qu'en ces années où le criollismo se constitue en tant qu'attitude toujours plus organisée et consciente dont les revendications débordent de loin le seul cadre des couvents et se placent souvent sur un plan politique, les milieux créoles avaient à l'encontre de la Compagnie un certain nombre de griefs bien précis.

En 1640, dans ses Primicias del Perú... où il recensait les créoles parvenus aux postes de responsabilité, le Franciscain F. Baltasar de Bustamante souligna que jusqu'alors, un seul Péruvien avait eu l'honneur d'être nommé provincial de la Compagnie, alors que dans les autres communautés où les nominations étaient le fruit de la seule volonté libre des chapitres, on ne comptait plus les créoles portés à la tête des défini-
toires (2).

Au même moment, F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, le porte-parole le plus éminent du criollismo péruvien, se plaignit lui-aussi du système de nomination des Jésuites qui lésait gravement ses compatriotes :

"Si no lo han sido /provinciaux/ es porque no los eligen acá donde gozamos sus grandes prendas, su capacidad, virtud y Religión y está su general tan lejos de la mexor y más ilustre provincia que tiene toda Europa, y es atributo de Dios tener tan larga vista que no pierda por lejos los humildes y capaces" (3).

(1) Cité par R. Vargas Ugarte . - Historia de la Compañía... op. cit. t. 2 p. 104-105.

(2) F. Baltasar de Bustamante. - Primicias del Perú en santidad, letras, armas, gobierno y nobleza publié par Antonine Tibesar in Franciscan beginnings in colonial Peru, Richmond, 1953, annexe IV, p. 127-142.

(3) Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú, op. cit., disc. II, cap. IV.

Un événement d'apparence bien mineure donnera le ton, et révèle lui aussi à notre avis les réserves, et peut-être les préventions, des milieux créoles à l'égard de la Compagnie. En 1646, à Lima, on accusa le procureur, espagnol, de la province du Pérou, le père Jacinto Pérez, d'avoir présenté au Conseil deux mémoires dont l'un avait pour but, d'après la rumeur publique, de restreindre les possibilités de promotion des créoles dans l'administration et la justice de leur pays natal. Cette nouvelle avait été crue au Pérou "avec une grande facilité", selon les propres termes du secrétaire du Conseil D. Gabriel de Ocaña y Alarcón. Elle avait entraîné de nombreuses plaintes des créoles qui avaient écrit à ce sujet des lettres "pleines d'aigreur".

En fait, tout était parti, disait-on, d'une correspondance confidentielle d'un autre Jésuite. Dans une lettre adressée à Lima, il n'avait pas hésité à porter ces graves accusations contre le procureur, et avait trouvé à Lima un terrain d'autant plus favorable et réceptif que le père Jacinto Pérez, de notoriété publique, passait pour être "plein de rancœur envers les créoles" (1).

La province de Lima n'était pas la seule à connaître des problèmes de ce type. Dans celle de Nouvelle Grenade qui allait d'ailleurs jusqu'à Quito, les ressentiments nationaux avaient aussi bien des occasions de se manifester. Il faut dire que certains pères européens n'y cachaient guère leur mépris ou leur crainte des créoles. En 1610, un Jésuite originaire de la province de Milan, le père Giuseppe Dadei, avait écrit spécialement au général pour lui faire part de son sentiment au sujet des Espagnols nés dans le pays. Il les disait "inconstants, faibles et enclins au vice de la sensualité", donc inaptes au service de la Compagnie (2). Le 4 mars 1628,

(1) Traslados de algunas cartas sacadas de sus propios originales para prueba de la inocencia del Padre Jacinto Pérez de la Compañía de Jesús... (B.A.H. col. Jesuitas t. XLIII doc. 30).

(2) Fontibon, 24 IV 1610, (A. R. S. I. prov. nov. regn. et quit. vol. 14 f. 73_{r-v}).

le recteur du collège de Quito, le père Juan de Vera Mendoza, sans doute fort impressionné par les événements suscités par la visite de D. Juan de Mañozca, avait montré au général "les dommages" causés par l'arrivée des créoles aux postes de responsabilité dans les diverses communautés de la ville. Il craignait que la Compagnie n'en vienne aux mêmes désordres si elle leur confiait, elle aussi, la direction de ses maisons (1).

De telles attitudes jointes aux restrictions mises au recrutement créole et aux difficultés suscitées par la politique de missions, ne pouvaient manquer d'avoir des conséquences graves, d'autant que la question créole était devenue en Amérique un véritable problème de société dont les répercussions, par conséquent, atteignaient tout le monde et se retrouvaient à tous les niveaux de la vie collective.

En 1634, le général écrivit au provincial de Santa Fe pour lui dire toute la préoccupation que lui causait la situation du collège de Panamá qui dépendait de lui. "Quelques dissensions entre les pères venus d'Espagne et ceux qui étaient nés là bas" y avaient entraîné un relâchement certain de l'observance (2). Le 28 janvier de cette même année, le général Vitelleschi avait d'ailleurs écrit au père Baltasar Mas Burgués, le provincial, à propos de cette question, mais sur un plan général :

"A Vuestra Reverencia ruego con todo afecto de mi corazón ponga la mira en que el daño que se teme de poca paz y unión entre los nacidos en ella y en Europa se vaya atajando, que si entrase esta peste en esas provincias, sería acabarlas y pegarles fuego. Vuestra Reverencia honre y premie a todos y castigue a los que lo merecieren, sean de donde fueren. Si alguno hablare de esto o introdujere este lenguaje, no permita se quede sin grave penitencia y espero que con el cuidado de los superiores, se

(1) Cf. la réponse que lui fit le général (ibid. vol. 1-2 f. 326_v).

(2) Ibid. f. 141_r.

ha de ir arrancando esta cizaña que ahoga la mies del florido campo de la Compañía" (1).

Au travers de cette lettre, on perçoit bien l'état d'esprit qui, en fait, se développait dans la plupart des provinces américaines de la Compagnie. Plus que d'une opposition déclarée, comme celle que l'on rencontre dans les autres communautés, il s'agissait d'un antagonisme latent. Faute de pouvoir s'exprimer d'une autre manière, il surgissait à propos de problèmes souvent mineurs. Le général l'avait fort bien compris. Deux ans plus tard, dans une autre lettre au même père Baltasar Mas Burgués, il dénonça : "la división y fuego que se levanta por cada niñerfa" (2).

Avec le temps, nous l'avons vu, les difficultés suscitées par le problème créole s'aggravèrent. Les combats nés de l'imposition de l'alternance dans certains ordres devinrent plus acharnés, la revendication hispano-américaine se fit plus vaste, plus consciente et trouva chaque jour de nouvelles raisons de mécontentement. Il n'est donc pas étonnant que dans les collèges de la Compagnie la question créole ait dépassé le cadre des "enfantillages" dont parlait le général en 1635.

Pour rester dans la région de Bogotá, voyons ce qui se passa en 1677 et 1678 lors de la visite du père Joseph de Madrid.

Dès son arrivée à Santa Fe, celui-ci adressa à la province une longue lettre circulaire dans laquelle l'antagonisme entre créoles et Espa-

(1) Cité par J. M. Pacheco. - op. cit. t. I p. 489.

(2) Cité par J. Jouanen. - Op. cit. t. I p. 251. En cette fin de la première moitié du XVII^e siècle, d'autres provinces américaines de la Compagnie connaissaient quelques problèmes. Pour le Brésil, cf. Serafim Leite. - Historia... op. cit. t. VII lib. I cap. 2 "crise de autoridade". Au Mexique, cf. la tentative de l'évêque D. Juan de Palafox y Mendoza en vue d'introduire l'alternance chez les Jésuites de Mexico, et de profiter des dissensions ainsi créées lors de sa dispute avec les ordres religieux; cf. Francisco Javier Alegre. - Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España (ed. E. Burrus. - F. Zubillaga) Rome, 1956-1960, vol. III p. 422-423 et 377-378.

gnols occupait une place prépondérante. Avec une insistance que l'on peut juger maladroite et qui, à bon droit, pouvait paraître suspecte aux créoles, le visiteur voulut porter témoignage de la volonté d'équité de la Compagnie :

"Puedo asseverar a mis Padres y hermanos que ninguna cosa particular traigo tan encargada de Nuestro Padre general como aquésta y este punto de la unión y que no permita quiebras en ella con palabras y obras offensivas de tan sagrada virtud, ocasionada quizá de afectos nacionales, los quales si no se atajan eficazmente podían traer su ruina última a una provincia. Ay en ésta por la bondad de Dios, muchos sujetos grandes y de aventajadas prendas así de los que han pasado de Europa a estas partes, como de los que por acá han nacido en ellas. Y aquestas prendas grandes suelen ocasionar emulaciones y éstas algún menoscabo de la charidad. Lo qual necessita a todos a poner gran vigilancia en la unión de las voluntades para que no aya ni se repare falta alguna en ella..." (1).

Après avoir cité Saint Ignace, il ajouta :

"En tanta igualdad de talentos y prendas es donde tiene su cevo la emulación y todos por igual merecían. (Aviva) a vezes este fuego el Demonio y pintándonos por cosa muy pesada que puede practicarse entre nosotros la del 28 del Deutoronomo /.../ y yo hablo en estas materias por lo general y común que en ellas puede temerse de nuestra fragilidad, no por otras noticias especiales que necessiten en esto de advertencia"

Enfin, il conclut en assurant tous les membres de la province, et surtout les créoles de :

"... el gran desinterez con que se obra y procede en la secretaría de España sin abrirse mano en ella a gratificaciones de sujetos de ésta o de otras provincias para que se quite de especies tan rateras quien hasta aquí les huviere dado algún lugar en su juicio".

(1) 17 X 1677 (A. R. S. I. prov. nov. reg. et quit. vol. 15 (I) f. 5-9).

Cette insistance était-elle le résultat des ordres qui lui avaient été donnés en Espagne ? Peut-être, mais il avait trouvé la province fort troublée par les antipathies nationales. Il n'en découvrit la raison que plus tard.

Peu de temps avant son arrivée, le secrétaire de la province, l'Espagnol J. Bautista Rico, étant malade et alité, le provincial, le père Juan de la Peña, natif de Leiva dans le Nuevo Reino, ordonna de fouiller dans ses papiers. Ses soupçons étaient fondés. On y découvrit trois lettres, dont deux étaient adressées au comte de Medellín, président du conseil des Indes. Leur contenu était sans équivoque. Il s'agissait de "lettres bien senties contre les créoles" qu'un autre père créole, le père Gabriel Alvarez se mit en devoir de recopier, et, surtout, de faire circuler. On devine sans peine le résultat de cette démarche d'ailleurs peu honorable, mais révélatrice de l'état de suspicion qui régnait dans la province (1).

Une affaire beaucoup plus grave avait eu lieu au Chili pendant les années 1665-1666. Les instances romaines avaient décidé de procéder à l'union des deux provinces du Chili et du Paraguay qui n'avaient fait qu'une jusqu'en 1627. Pour ce faire, le général avait envoyé sur place un visiteur espagnol, le père Andrés de Rada, et un vice-provincial, car le Chili n'était qu'une vice-province de la Compagnie.

Dès le début de la visite, il y eut un problème d'autorité. En effet, si un vice-provincial arriva donc avec le visiteur (il s'agissait du Valencien Vicente de Alsina), un autre avait été nommé peu de temps auparavant, le père Juan López Ruiz. Ces deux nominations, à peu de distance l'une de l'autre, suscitèrent des rivalités. Elles jetèrent le trouble dans les esprits, d'autant que, comme on va le voir, les deux vice-provinciaux allaient prendre sur la question de l'union du Chili et du Paraguay des positions opposées.

Le 20 mai 1665, les principaux pères de la province du Chili

(1) Cf. une lettre du visiteur de 1678 (ibid f. 25-28).

furent amenés à donner leur avis sur l'opportunité de l'union dont on parlait.

Le recteur du collège de Santiago, le père Pedro Basurto, un Espagnol, se déclara favorable au projet, et, par écrit, devant ses frères créoles, il n'hésita pas à consigner ses raisons.

Il indiqua que la vice-province du Chili comptait deux sortes de membres : d'une part les vieux et les anciens, au nombre de cinq ou six, dont il précisa, un peu plus loin, qu'ils étaient espagnols, d'autre part "des jeunes gens et des créoles" qu'il décrivit ainsi :

"Estos otros son criollos, presumptuosos, audaces, fraileros, políticos, queredores infinito de sus parientes, con un espíritu de fyanca, sin estima ni zelo de la observancia, arrimados a su parecer, quimeristas" (1).

Plus loin il ajouta, par voie de conséquence :

"Verdaderamente está oy en día esta vice provincia que lo parece de capachos. Los superiores en ella, no fueran sacristanes ni porteros en otras, y algunos son tales que ni para súbditos eran sufribles /.../ Esto ha de ser con el tiempo una afrenta de la Compañía, un sambenito de la religión y un desdoro de lo mucho bueno con que vive y ha vivido este santo instituto".

Pour le père Basurto, il fallait donc unir Chili et Paraguay. C'était le seul moyen d'éviter la catastrophe à la vice-province chilienne dans laquelle les créoles étaient devenus trop puissants.

Pour donner une idée de l'importance relative des deux groupes nationaux au Chili et au Paraguay, indiquons qu'en 1657, d'après le catalogue triennal, dans la vice-province chilienne, sur les 47 pères, 26 étaient créoles soit un peu plus de 55 %/. Pour les frères les chiffres étaient

(1) Santiago, 20 V 1665 (A. R. S. I. prov. chil. vol. 5, f. 90-95).

de 15 sur 29, soit environ 52 % (1). Au Paraguay, presque à la même époque, en 1660, il y avait beaucoup moins de créoles : 28 parmi les 90 pères, soit 31 % et 24 parmi les 90 frères, soit entre 26 et 27 % (2). On comprend mieux ainsi le calcul qui avait fait naître l'idée de l'union.

A Córdoba, les principaux responsables de la province du Paraguay s'étaient eux aussi réunis, et avaient examiné la question. Tous s'étaient déclarés favorables au projet. Leurs raisons : la vice-province chilienne était trop pauvre et avait un effectif bien trop réduit, ses missions étaient en pleine décadence et, pour les restaurer, on pourrait faire appel aux missionnaires chevronnés du Paraguay. Mais surtout, et c'était le premier argument avancé, on assistait au Chili à une inquiétante régression de l'observance, d'où la nécessité de l'union :

"... por lo qual muchos sugetos zelosos de dicha vice provincia han pedido a Nuestro Padre general que buelvan a unirse para restituirse al primer estado que antes tenían..." (3).

De pareilles accusations ne pouvaient, bien sûr, laisser les créoles indifférents. Le 12 mars 1666, onze pères de la vice-province manifestèrent leur opposition résolue au projet d'union, et soulignèrent, en particulier, l'affront fait aux membres de la Compagnie qui étaient originaires du Chili :

"... como los padres criollos han llegado a entender que esta unión se trataba por ellos por echarlos al Paraguay, y el hermano compañero de el Padre visitador se dexó dezir que venían a llevarlos atados, ha caussado gravíssimo sentimiento el aver unido las Provincias el Padre visitador /.../ como a culpados quieren tratar a los Padres criollos /.../ el desconsuelo de los Padres criollos es mayor de lo que se puede dezir..." (4).

(1) Ibid vol. 2.

(2) A.R.S.I. prov. paraq. vol. 4 (I).

(3) A.R.S.I. prov. chil. vol. 5.

(4) Santiago 12 III 1666 (Ibid).

On a compris qu'outre l'union, il était question d'envoyer un certain nombre de créoles au Paraguay, à des milliers de kilomètres de leur pays, sous prétexte d'aller les former au contact des vieux missionnaires espagnols des réductions. En effet, les Espagnols du Paraguay avaient estimé que le seul moyen de restaurer l'observance au Chili était d'expatrier (desnaturalizar) les pères et les frères du pays. . .

Pour en terminer sur cette affaire, nous ajouterons que tous les Jésuites espagnols du Chili n'avaient pas été unanimes. Lorsque le père visiteur fit son enquête sur l'éventualité de l'union des deux provinces, 6 pères de Santiago se déclarèrent opposés au projet, or ces six étaient nés en métropole. Il s'agissait des pères Diego de Rosales (de Madrid), Vicente Modolell (de Barcelone) Juan de Albiz (de Madrid), Baltasar Duarte (de Séville) Francisco Cajal (des Canaries) et J. López Ruiz (de Huete).

Certains d'entre eux évoluèrent d'ailleurs, ou changèrent d'avis. Par exemple le père Juan de Albiz qui donna d'abord un vote positif, puis reprit sa parole et se déclara de nouveau pour l'union. Le visiteur rappela à son propos qu'il avait 77 ans et plus toutes ses idées. . .

Le témoignage du père Juan López Ruiz est plus intéressant. Il déclara en effet :

"Si en algún tiempo pidió algún que otro sugeto la dicha unión con el Paraguay, fue por reconocer se iban acabando los Padres de España y estar muy viejos los que tiene la Provincia. Pero, como el Padre Procurador que viene de España trajo algunos sujetos de ella y ay también licencia de Nuestro Padre para que esta vice provincia embte procurador para conducirlos, se suplirá la necesidad con los que an venido y se esperan en adelante para que no venga a quedar el gobierno de esta vice provincia en manos de los naturales de este Reyno que es el inconveniente que temían los que deseavan dicha unión con el Paraguay" (1).

(1) Ibid.

Comme on le voit, même parmi les adversaires de l'union, les préventions anticréoles n'étaient pas absentes, bien qu'elles aient été exprimées d'une façon plus modérée. D'ailleurs, il convient d'ajouter que dans cette affaire le problème créole - sans doute prépondérant - n'était pas le seul en cause. Il y avait aussi la rivalité entre les pères López Ruiz et Alsina dont nous avons parlé au début, et, enfin, le fait que ce dernier ne semble pas avoir déployé beaucoup de diplomatie dans une affaire qui s'annonçait pourtant difficile. C'est ce que ses adversaires laissèrent entendre lorsqu'ils écrivirent à son sujet :

"... No son todos ruseñores los que cantan entre las flores,
ni todos espirituales los que cacarean el espfritu..." (1).

Ses origines valenciennes jouèrent sans doute aussi contre lui. Lorsqu'il se vit préférer le père Juan López Ruiz comme vice-provincial, "il entra en fureur" et parla d'insurrection. Les pères présents lui répondirent que c'était là un mot qu'il ne pouvait employer que dans les pays de langue catalane (comme Valence), car il n'était utilisé que dans ces régions, allusion on ne peut plus claire au soulèvement de 1640...

Il apparaît donc bien que, malgré tous ses efforts et sa discipline, la Compagnie de Jésus ne put empêcher ici ou là des heurts suscités par les dissensions nationales. Comment aurait-il pu en être autrement, à une époque où la question créole était une des données de base de la vie américaine.

On put s'en rendre compte lors de la grande crise suscitée à Lima par l'imposition de l'alternance aux Franciscains en 1680. Avant que les graves événements de la fin de l'année aient eu lieu, les tensions étaient depuis longtemps à leur comble, et personne n'y échappait dans la capitale vice-royale, surtout dans les communautés régulières. Informé de l'état

(1) Cf. note 4 p. 733.

d'esprit qui régnait dans celle de la Compagnie, le général rappela au provincial de Lima que la seule raison de la présence des Jésuites au Pérou était le labeur évangélique, or :

"Para esto siempre con fidelidad que yo desseo y como se deve entre verdaderos hijos de Nuestro Santo Padre Ignacio, es menester que entre los Nuestros ni aya ni se sienta aún rastro de aquel execrable y maldito espíritu nacional que tanta pesadumbre y acerbíssimo dolor me ha costado : y al presente toco este punto con no poca pena, por lo que se me ha escrito que todavía en algunos de essa Provincia se halla este vicio pestilente de la nacionalidad. Encargo a Vuestra Reverencia por las entrañas de Nuestro Señor Jesús Christo y por que devemos respetar y imitar los exemplos venerables de nuestros primeros Padres y de tantos que han ilustrado esa provincia con sus virtudes, viviendo en la tierra con la paz, concordia y caridad que si fuera en el cielo. Encárgole pues que aplique toda la eficacia de su zelo a desterrar este vicio y mortal veneno : castigando severamente al que supiere que tiene tan mal espíritu y exortando a todos a que tengan siempre la caridad y amor del Espíritu Santo sin el qual no puede aver en el hombre cosa de provecho. Y mientras no supiere yo que todos obran con este espíritu del cielo y tan propio de nuestra Compañía, no es posible que tenga el consuelo que desseo" (1).

Lorsqu'un peu plus tard son successeur, le père Charles de Noyelle, fut informé de l'aide et surtout de l'accueil que les Jésuites de Lima avait donnés aux Franciscains créoles en révolte, il adressa de nouveau une missive, indignée cette fois, au provincial du Pérou. Il lui montra à quel point il était déshonorant pour la Compagnie d'avoir joué ce rôle bienveillant en d'aussi troubles circonstances :

"Siendo la casa de la Compañía como plaza de armas y ministrándolos a los inobedientes así en consejos, parezeres y persuassiones como en todo género de fomento y demostración pública y secreta para tal resistir. Esto me dexa summamente desconsolado y no cumpliera con mi obligación sino ordenara

(1) Rome, 1 IX 1680 (A. P. T. 131 bis).

como lo ordeno a Vuestra Reverencia con todo aprieto que averigüe quiénes de los nuestros han sido los culpados en este atrevimiento en la forma de esta relación y que los castigue con la demostración y rigor que merece tal delito para la satisfacion pública y para el escarmiento" (1).

Après que le plus fort de la crise franciscaine fut passé, l'évêque de Huamanga, D. Sancho de Figueroa Andrade écrivit au roi d'Espagne pour lui indiquer le grand retentissement que ces événements avaient eu dans les rangs de la Compagnie :

"Con el nacional affecto de verse muchos hijos de la tierra y pocos o ningunos de Europa y éstos olvidados y como desvalidos, siendo los primeros que entablaron en toda la christiandad, se expone a la turbulenta conspiración que en años passados padecieron los Religiosos de San Francisco unos con otros y porque, según e entendido, el de los de la Compañia de Jesús brotó con las demostraciones que hicieron en la ocasión, agenas de la modestia y compostura exterior que professan, la natural aversión con que miran a los que vienen de España" (2).

*

*

*

(1) Rome, 30 I 1683 (Ibid.).

(2) A. G. I. Lima 308. En Nouvelle Espagne, aussi, la question de l'alternance causa des problèmes à la Compagnie. De nombreuses plaintes s'élevèrent de 1670 à 1677 contre le père Diego de Monroy, un créole de Colima, accusé de prendre ouvertement parti pour les créoles Augustins qui essayaient d'empêcher l'instauration de l'alternative dans leur province (A.R.S.I. prov. mex. vol. 3 f. 15, 55, 77 et 107). A la même époque, le provincial, le père Andrés Cobián, pourtant espagnol puisque né à Puerto de Santa María, fut sèchement rappelé à l'ordre par le général pour s'être montré trop "nacional". Il lui disait notamment : "Siento que se escriba contra Vuestra Reverencia diziendo que se muestra en sus palabras y obras muy nacional, no alabando y aún hablando mal frecuentemente de los de Europa, defendiendo y publicando muchas alabanzas de los nacidos allá y dándoles a éstos los mejores puestos y cátedras..." Le général se déclara décidé à ne plus confier aucune responsabilité "a los que supiere que están inficionados desta maldita peste de nacionalidad" et il ajouta "y que lo executaré mejor que lo digo" (ibid. f. 37_v).

Grâce à son organisation et à ses caractères propres, au moyen d'une politique de recrutement et d'expéditions missionnaires qui n'avaient non plus leur équivalent dans aucun ordre, la Compagnie essayait de réaliser ce que les autres communautés n'étaient plus en mesure de faire depuis longtemps : d'abord limiter le nombre des créoles et ne recruter que des candidats choisis afin de conserver aux Espagnols toute l'emprise souhaitable sur les provinces américaines, puis, dans un deuxième temps, éviter tout simplement, et dans la mesure du possible, les affrontements que connaissaient les autres communautés d'Amérique.

Malgré tous ses efforts, on peut dire que la Compagnie n'y est parvenue que de façon très imparfaite. Sa politique de missions venues d'Europe s'est essoufflée et a connu bien des difficultés, aussi bien en ce qui concerne le recrutement en Europe que l'accueil réservé aux nouveaux venus. Sa volonté manifeste de limiter l'entrée des créoles dans ses rangs a été battue en brèche de ce fait, mais aussi pour des raisons de simple pression démographique. Peu à peu, dans des proportions et à des rythmes différents, toutes les provinces d'Amérique espagnole sont devenues en majorité créoles, parfois de manière écrasante.

Les chiffres que nous produisons en appendice le démontrent sans ambiguïté (1). Ils sont la preuve de l'inanité de toute politique visant à limiter par des artifices le nombre ou la place des créoles dans les ordres. Ils détruisent notamment une légende qui veut que la Compagnie ait toujours réussi à maintenir dans ses rangs une minorité créole facile à surveiller et à encadrer, ce que sans doute elle aurait voulu faire. Tout au plus peut-on remarquer que dans certaines provinces la progression des effectifs créoles eut tendance à se ralentir à la fin du XVII^e siècle, sauf pour la province de Lima où chaque catalogue triennal montre une augmentation par rapport au précédent. En 1691, il y avait 78 créoles ^(pères et frères) dans la province de Nouvelle Grenade sur un total de 127 membres, en 1702 ils ne sont plus que

(1) Tous ces calculs ont été effectués à partir des catalogues triennaux (A. R. S. I.).

70 pour le même effectif. Dans la province de Quito, ^{et 1707} entre 1690, le nombre des créoles a augmenté, il est passé de 78 à 121, mais en pourcentage, chez les pères, leur importance relative baisse de 76 % à 64 % et chez les frères de près de 71 % à 69 %. La chute est plus nette encore au Chili où entre 1690 et 1701, on passe de 70 % à presque 55 % chez les pères, alors qu'il y a une légère progression de l'effectif créole chez les frères (de 78 à presque 83 %). C'était là sans doute un effet de la difficile réactivation de la politique missionnaire dans les dernières années du siècle, et la marque de la volonté de ne pas abandonner les provinces américaines à ceux qui y étaient nés (1). De toute façon, à la fin du XVII^e siècle, la part des effectifs créoles était encore bien assez grande pour que les provinces sud-américaines de la Compagnie ne puissent rester à l'écart du contexte général des problèmes criollistas.

Dans les pages qu'ils ont consacrées aux antagonismes entre créoles et Espagnols, Jorge Juan et Antonio de Ulloa ont indiqué avec netteté à propos de la Compagnie, en même temps que le caractère de ces dissensions en son sein, leur véritable limite. Ce texte du milieu du XVIII^e siècle est en tout valable pour la fin de la période que nous avons étudiée :

"Todo su estudio político no basta para ahogar en sus senos el humo de este incendio. Su disimulo no tiene las fuerzas correspondientes para haber evitado el que no se hicieran públicos los sentimientos particulares y su gobierno no puede conseguir el que vivan europeos y criollos con hermandad" (2).

(1) Précisons d'ailleurs qu'au moment de l'expulsion des Jésuites, au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le pourcentage des créoles avait baissé de façon assez nette dans certaines provinces. En 1754, dans celle de Lima, par rapport à l'effectif total, les créoles ne constituaient plus qu'environ 80 % des pères et 40 % de celui des frères. Dans la province de Nouvelle Grenade, à la même date, les chiffres étaient respectivement de quelque 44 et 40 %. Au Chili, par contre, le pourcentage des pères créoles dépassait 73 %, mais celui des frères avait baissé presque de moitié (48 %). Était-ce le résultat simplement de la politique missionnaire, ou bien, à la longue, la preuve d'une certaine désaffection des créoles pour la Compagnie au XVIII^e siècle du fait même que le criollismo ne pouvait s'y exprimer en toute liberté comme dans les autres communautés ?

(2) op. cit. t. II p. 108-109.

En somme, le relatif échec de la Compagnie, malgré les moyens dont elle disposait, était bien la preuve du caractère inéluctable de ces affrontements.

APPENDICE

PROGRESSION DES EFFECTIFS CREOLES DANS LES PROVINCES
DE L'EMPIRE COLONIAL ESPAGNOL AU XVII^e SIECLE

(N. B. Les pourcentages ont été arrondis au point le plus proche)

	Prov. Per.		Prov. Mex.		Prov. Nle Gren. et de Quito		Prov. Chili		Prov. Philip. *	
	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères
1600			29 %	27 %					15 %	4 %
1601	13 %	14 %								
1610					7 %	7 %				
1613	20 %	20 %								
1615									8 %	4 %
1616					10 %	34 %				
1623					11 %	36 %				
1625	37 %	30 %								
1626			44 %	19 %						
1636	48 %	30 %							11 %	11 %
1640							48 %	46 %		
1642					31 %	33 %				
1649									10 %	17 %
1651					42 %	31 %				
1652							54 %	45 %		
1653			58 %	36 %						
1654	65 %	34 %								

* ces pourcentages incluent les créoles philippins et américains.

	Prov. Per.		Prov. Mex.		Prov. Nle Gren. et de Quito		Prov. Chili		Prov. Philip.	
	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères	Pères	frères
1657							55 %	52 %		
1659									17 %	17 %
1660					53 %	45 %				
1664	72 %	17 %								
1670			66 %	60 %						
1671					60 %	40 %				
1674									10 %	17 %
1675	77 %	25 %								
1684					64 %	60 %	85 %	73 %		
1685	81 %	31 %								
1687									10 %	29 %
1690							70 %	78 %		
1691					Prov. Nle Gren.					
					58 %	65 %				
					Prov. Quito					
					76 %	71 %				
1696	86 %	40 %	69 %	65 %						
1701							55 %	83 %	10 %	19 %
1702					Prov. Nle Gren.					
					64 %	46 %				
1706	93 %	49 %								
1707					Prov. Quito					
					64 %	69 %				

Phénomène en apparence simple, souvent présenté, il est vrai, de façon schématique, l'alternance intervenait en fait dans des contextes très variés, parfois contradictoires, quelquefois sujets à des évolutions rapides, à des retournements inattendus qu'une analyse superficielle pourrait faire croire inconséquents.

En fait, les éléments les plus divers ont présidé à sa naissance, et lui ont façonné une histoire presque originale pour chaque province : le rapport des forces en présence, certes, mais aussi la volonté politique des parties concernées, l'action obstinée de certains individus parfois, le jeu interne des clientèles et des clans qui, souvent, n'avait plus que de très lointains rapports avec le problème initial, certaines conjonctures bien ou mal utilisées, des appuis décisifs, etc ...

Au delà des crises et des problèmes de l'alternative, il est bien apparu aussi que l'antagonisme entre les religieux créoles et espagnols était présent dans tous les aspects de la vie quotidienne des ordres, jusque dans les plus inattendus. La volonté exclusiviste des créoles

et l'obstination farouche des métropolitains à ne pas se laisser déborder et à conserver de vieux privilèges étaient d'une égale constance, même si elles prenaient souvent des formes souterraines qui n'osaient pas dire leur nom et s'affublaient pour cette raison des masques les plus divers.

Il est évident que le problème des forces en présence fait néanmoins ressortir d'une façon générale certains caractères de la politique coloniale menée par l'Espagne en ce domaine. D'une part, elle entendait imposer un partage égal des responsabilités et des avantages entre deux groupes notoirement dissemblables, dont l'un, le péninsulaire, n'avait souvent qu'une existence artificielle et à terme condamnée à disparaître. D'autre part, en refusant l'alternance dans les rares provinces où, par des moyens plus que discutables, ils avaient réussi à garder la majorité, les frères péninsulaires aidés par le pouvoir européen apportaient la preuve de leur duplicité, et même de l'impudence d'une politique conçue à sens unique et dont l'échec était, bien à l'avance, inscrit dans les faits et surtout dans les chiffres.

Quels qu'aient été les moyens employés par les religieux espagnols, le phénomène criollista qu'ils combattaient, ou essayaient d'endiguer, les dépassait par trop puisqu'il était devenu bientôt un des phénomènes majeurs qui imbibait toutes les situations et colorait toutes les attitudes mentales du monde colonial. Le cas de la Compagnie de Jésus est à cet égard révélateur. Après s'être donné les moyens propres, pensait-elle, à empêcher l'éclosion du problème dans ses rangs, elle avait dû par la suite le nier, puis, enfin, s'efforcer simplement de le minimiser, d'en restreindre les manifestations, faute de lui donner une solution conforme à ce qu'elle aurait souhaité.

